

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Indivíduo, valores e decisão em Max Weber

Dissertação de mestrado apresentado ao
Programa de pós-graduação em sociologia
Orientador: Franz Josef Brüseke
Orientando: Lênin Freire Fiscina

2015

São Cristóvão

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

F528i Fiscina, Lênin Freire
 Indivíduo, valores e decisão em Max Weber / Lênin Freire
 Fiscina ; orientador Franz Josef Brüseke. – São Cristóvão, 2015.
 104 f.

 Dissertação (mestrado em Sociologia) – Universidade
Federal de Sergipe, 2015.

 1. Sociologia. 2. Processo decisório. 3. Valores. 4.
Socialização. 5. Weber, Max, 1864-1920. I. Brüseke, Franz Josef,
orient. II. Título.

CDU 316.282

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

NÚCLEO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Indivíduo, valores e decisão em Max Weber

Banca examinadora

Prof. Dr. Romero Venâncio

Prof^a. Dr. Fernanda Rios Petrarca

Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

Índice

Introdução – p. 5

Capítulo 1 – A cidade e a ação racional – p. 12

Capítulo 2 – A ação racional e a ética da responsabilidade – p. 32

Capítulo 3 – A ciência e os valores – p. 55

Capítulo 4 – O indivíduo e a sociedade moderna – p. 79

Conclusão – p. 96

Bibliografia – p. 100

Resumo:

O objetivo da dissertação de mestrado é o processo de racionalização em Max Weber, especificamente a racionalização social, não referente unicamente à institucionalização do Estado e da empresa, mas a institucionalização da Universidade como núcleo legítimo da ciência. E no plano cultural não nos restringiremos à diferenciação e autonomização das esferas, mas ao processo pelo qual a ciência e seus valores se estendem para além de seus limites institucionais através da racionalização científica. O nosso objeto será então o processo decisório que se viabiliza pela discussão e crítica dos valores, a formação de uma consciência moderna, a significação sociológica da cidade e da cultura urbana, no registro comunicativo que podemos vislumbrar na obra inacabada do sociólogo; portanto, analisaremos detidamente o decisionismo weberiano e suas formas historicamente determinadas, que se fazem acompanhar na modernidade pela ética da responsabilidade.

Palavras-chaves: Racionalização, ação social, decisão

Abstract:

The aim of the dissertation is the process of rationalization in Max Weber, specifically social rationalization, not referring only to the institutionalization of the state and the company, but the institutionalization of the University as legitimate core of science. And in cultural terms do not restrict the differentiation and autonomy of the spheres, but the process by which science and its values extend beyond its institutional boundaries through scientific rationalization. Our object will then be the decision-making process that enables the discussion and critique of values, the formation of a modern consciousness, the sociological significance of the city and urban culture, the communicative record that we can glimpse in the unfinished work of the sociologist; therefore carefully analyze the Weberian decisionism and its historically determined forms that are accompanied in modernity by the ethics of responsibility.

keywords: rationalization, social action, decision

Introdução

A racionalização, ou o processo de racionalização, é um dos temas centrais na sociologia de Max Weber, tema que inclui, entre outros, os significativos processos de intelectualização e de modernização. Este nos direciona o olhar para os processos sociais, sendo a análise da racionalização voltada para as transformações sociais que ocorreram e caracterizaram o Ocidente. Nosso objeto para o presente texto, então, será o processo de racionalização, tomando como ponto de partida o conceito de ação social e a significação do indivíduo para a teoria weberiana que tem em vista a ética da responsabilidade.

A sociologia de Weber é uma tentativa de compreender e explicar as transformações ou mudanças que se orientam num sentido específico de racionalização. Uma sociologia que busca apreender o esforço dos homens na criação e recriação de formas de sociabilidade. Se antes suas categorias e conceitos concebiam os vínculos de clã mais caracterizados pela predominância de ações tradicionais, quase como ponto de partida histórico, talvez ideal, os seus esforços se concentram mesmo nos processos de racionalização porque passam as relações entre os indivíduos em sociedades modernas.

Não que Weber tenha concebido os desenvolvimentos que vão das formas tradicionais às mais modernas “teleologicamente”, ou mesmo de formas mais primitivas às mais evoluídas, como se da *comunidade* evoluíssemos para a *sociedade*. Nem mesmo poderíamos pensar que Weber foi apreendendo os processos de construção da realidade social a partir do ponto de vista fenomenológico, como de quem por tal método tenta explicar as relações sociais mais simples entre dois indivíduos até a crescente complexidade social. Contudo, os estudos weberianos apontam um processo de socialização, no registro destacado da racionalização. Como repetia constantemente, a realidade é infinita e inesgotável, e talvez aponte outras tantas “direções”, outros tantos “sentidos”, e sendo infinita e inesgotável somente nos aproximaríamos da realidade através de tipos ideais que não têm a pretensão de corresponder-se absolutamente, apenas destacadamente com a realidade compreensível. Por outro lado, os conceitos típicos ideais seriam construídos, no pensamento sociológico de Weber, para explicar um fato concreto: o processo de racionalização, que implica em transformações no âmbito da

personalidade, e no âmbito do que poderíamos chamar de sociedade e suas instituições específicas. Concebidas aqui como perspectivas que se atravessam e se determinam concomitantemente, contudo, tendo como ponto de partida analítico o indivíduo da ação social, limite doador de sentido, donde tudo o mais se torna compreensível.

Sendo as ações sociais iniciativas propriamente humanas, também as relações sociais que redundam em institucionalizações também são iniciativas, de modo que a cidade, por exemplo, é de esforço e empreendimento demasiadamente humano, cujos processos de racionalizações talvez passem à revelia das intenções. Referi-me às cidades por que elas são centrais na sociologia de Weber, na medida em que assinalam uma mudança histórica de perspectivas para os indivíduos socialmente concebidos. São nas cidades que ocorrem o processo de desvinculamento das relações tribais, ou seja, tradicionais, e por outro lado, a formação de novos laços relacionais que atestam o caráter criador do empreendimento conduzido pelos indivíduos. É importante destacar esse lado intencional das associações porque o processo que se inicia como criação do homem, e explicada somente pelas relações entre os homens, iria ameaçá-lo como criatura, tal a percepção de Weber acerca do desenrolar de todo um processo histórico que tomará forma no tipo de dominação burocrática. O processo de burocratização, identificado por Weber, tende a conferir à racionalização uma direção que anula o significado da decisão e da responsabilidade do indivíduo da ação social. Nosso propósito é mostrar como é possível pensar a racionalização de uma outra perspectiva, por isso iremos acentuar a racionalização *científica*, operada no âmbito das ciências sociais, que tem o diálogo e a discursividade dos valores como característica tipológica essencial, conferindo à racionalização das sociedades ocidentais traços típicos ideais. Neste sentido, é de fundamental importância a leitura atenta do artigo de Max Weber sobre *A "Objetividade" do conhecimento na ciência social e na ciência política*. A leitura que propomos está baseada na primeira parte do artigo citado, quando Weber chega a falar de uma "cultura política", o que corrobora a assertiva de Schluchter (2011), para quem a ética da responsabilidade acentuada por Weber tem o diálogo como característica fundamental. Portanto, para o que defendemos aqui, a racionalização assume direções bastante peculiares.

A dimensão humana do pensamento weberiano é compatível com as suas colocações presentes nas duas conferências, *A ciência como vocação* e *A política como vocação* – envoltas que estão na questão do sentido e das transformações sociais próprias

da modernidade, esta, assim diagnosticada de modo a mostrar a importância das questões de orientação e de personalidade. É uma dimensão também compatível com o tremendo esforço de racionalização metodológica: os ensaios de metodologia atestam o caráter heroico, digamos assim, do empreendimento de Weber depois que se constatou a *supressão do sentido objetivo do mundo* (Cohn: 2003), e diante disso, a ausência de qualquer fundamento metafísico que simplesmente garante a correspondência perfeita entre conceito e realidade ou um sentido linear apreensível na sua totalidade; realidade que agora se apresenta ao homem infinita e inesgotável. A idéia que nos ocorre de que toda metodologia é um artifício humano para dominar o que está ao redor é uma idéia perfeitamente suscetível de compreensão, todavia, ela adquire contornos propriamente trágicos se tivermos a consciência e alcançarmos a compreensão weberiana do “significado epistemológico da irracionalidade da realidade” (Weber, 2001: 269). Não há garantias de orientação, nem mesmo a garantia de que o método nos forneça o caminho para a verdade, sendo a *verdade científica* um valor cultural para aqueles que estão dispostos a aceitá-lo, como destaca o próprio Weber (2001: 354). A metodologia weberiana compreende a verdade e as condições da validade científica, determinando tudo de dentro e a partir de seus procedimentos, jamais buscando a verdade fora, como se bastasse, como para Platão, descobri-la na realidade, ou como no positivismo em que a verdade já se encontrasse nos fatos. A verdade é fruto de um processo que se desenvolve de modo imanente com a prática científica. Isso melhor se deixa depreender quando construímos tipos ideais que, como criação intelectual, diria Weber, precisam da verificação dos fatos da realidade empírica.

O individualismo metodológico weberiano, por outro lado, talvez tenha se tornado afim ao liberalismo, como tantas vezes se acentuou, e poderíamos dizer que a relação não é *a priori*; e talvez Weber nem tenha pensado em tal associação, porque não é necessária, senão como uma consequência paradoxal, assim podemos pensar. Existe um pano de fundo filosófico que nos levaria bem mais longe, ou mais profundamente aos motivos do nosso sociólogo. Não existe uma como que sociedade antes que os indivíduos tenham se *decidido* pelas relações sociais; não existe uma sociedade enquanto totalidade antes que tenha sido “começado” um processo de socialização que põe os indivíduos numa posição de decisão, melhor diria, de tomada de decisão. Por isso as cidades são fundamentais aqui. No mais, são princípios que se deixam deduzir consequentemente do pensamento weberiano. Que a “necessidade de comunicação” tenha impelido o indivíduo a entender-

se socialmente, como assinala Nietzsche, é uma questão que em Weber tomará a forma de uma escolha, escolha esta que é decisiva para a formação da personalidade. A escolha de viver socialmente. O *decisionismo* weberiano está para além das reflexões da sociologia política; e talvez aí delimitada não se deixe compreender totalmente. A decisão, como iremos destacar mais adiante, é pressuposto da própria ação social.

O estudo da racionalização social é do processo que aponta “ao final” por assim dizer a crescente dominação burocrática, diga-se de uma técnica de dominação. Sendo uma técnica, é um artifício inventado e criado pelos próprios homens socialmente envolvidos que, *paradoxalmente*, tem por consequência a restrição crescente de liberdade de ação individual, de escolha, de decisão. Pelas nossas palavras, assim encadeadas, chegaríamos à questão eminentemente weberiana da *responsabilidade*, noção que traz infinitas conotações, inclusive aquela que a define enquanto saber técnico. Se de um lado a responsabilidade põe o indivíduo e seus valores na relação consciente com as consequências da ação, por outro, é necessário o domínio racional e técnico das circunstâncias. O problema para Weber é que essas duas responsabilidades se autonomizaram, ficando a responsabilidade para o político e o saber técnico para o funcionalismo burocrático.

A modernização é um dos sinais da racionalização, e é caracterizada pela autonomização das esferas de valor, sociais e culturais. O conhecimento que o cientista pode oferecer, ou o saber técnico produzido, pode orientar vários tipos específicos de ação social, contudo, ao cientista não cabe as qualidades de profeta religioso ou líder político, como bem explicita Weber em *A ciência como vocação*, texto que tenta chamar os leitores, especificamente os leitores dedicados à ciência, à sua vocação especializada. A questão da responsabilidade em Weber se avulta diante do problema da autonomização das esferas de ação; além de termos perdido o *senso de unidade*, metafisicamente fundamentada, o homem está diante de esferas de valor e de ação que a princípio se autonomizaram em suas instituições. Essa separação dos níveis de ação, prática e intelectual, aumenta significativamente a responsabilidade, ou a põe em evidência: é necessário uma perspectiva que leve em consideração as proporções.

Confrontando as éticas kantiana e weberiana, Schluchter destaca o caráter dialógico e crítico da ética da responsabilidade, nos limites de uma reconstrução tipológica (Schluchter: 2011). Anteriormente já destacamos o elemento decisionista, não

restrito à esfera política, mas relativo à decisão necessária para a escolha, ou tomada de posição. Neste sentido a responsabilidade ganha volume na medida em que uma posição responsável é uma possibilidade quase que necessária, ainda que não caia como um manto leve por sobre os ombros.

Para Weber, a responsabilidade, o conhecimento das circunstâncias e das consequências de uma ação nos diz do que podemos nos permitir, tendo em vista os valores culturais. A responsabilidade pesa singularmente no indivíduo weberiano para quem apareceram estas questões, e tomou consciências dos destinos da época.

A racionalização aponta para uma época em que os nossos destinos já não são vinculados tradicionalmente: Estamos na cidade, onde nem mesmo a família delimita o espaço de atuação e orientação. Geograficamente, já não estamos imersos na natureza que não nos distinguiria na paisagem, onde a luta não tem significado psicológico ou sociológico na formação da personalidade. O espaço urbano, por seu lado, implica uma localidade construída, quando a racionalização põe em evidência o fazer propriamente humano que, do ponto de vista sociológico, tem como uma de suas características tipológicas ser um lugar de ascensão e liberdade, liberdade no sentido de desvinculação dos laços tradicionais. Se na natureza o homem faz parte de um cosmo fechado em si, onde cada qual já tem o seu lugar prefigurado, ao contrário, nas cidades o indivíduo precisa descobrir o seu lugar, buscar a sua identidade para além do seio familiar, que permanece fluido nas circunstâncias modernas e urbanas. Não se sai da natureza para a cidade como se tais categorias representassem entidades estanques. Como diria Weber, entre a ação comunitária e a ação societária os limites são fluídos, e a predominância de uma não implica necessariamente a ausência da outra.

Um ser humano na natureza, caminhando pelas veredas, mesmo que o leve por caminhos infinitos, não se diferencia dos outros animais que fazem parte da fauna e da flora de um ecossistema. Mais ou menos como o homem nos limites geográficos do seu bairro citadino, do qual faz parte ele mesmo do cenário na sua totalidade. Diria que o conhece e o tem na palma da mão, que ali nasceu e tem o sentimento de pertencer ao lugar, um ínfimo ponto de uma cidade que somente é vivida nos caminhos em que transita. Geograficamente, apenas vivemos e conhecemos verdadeiramente uma parte da cidade que está em nosso trânsito diário. Da casa para o local de trabalho ou de lazer, o percurso costumeiro, como Kant na pequena cidade de Königsberg: para além é aventura ou

descuido, ou espaços a se conquistar, deixar o rastro para que no outro dia refaça o mesmo caminho, plantar alguma raiz que simbolize algum vínculo. Platão estipulava o tamanho da cidade com a medida do alcance dos olhos, e para além do horizonte ultrapassou-se a fronteira.

Sociologicamente falando, a cidade ou o espaço construído pelo homem, para o seu domínio racional, é um lugar de novos tipos de relações sociais. E sendo ainda espaço geográfico de conquistas e descobertas, ele o faz, o indivíduo, como tipo, que pertencendo a uma classe social, também traz um estilo de vida específico, tudo o que precisa para se firmar enquanto um ser social.

Dizia que *para o seu domínio racional*, então a racionalização parecia seguir-se nos passos da modernidade iluminista, quando o homem livre se coloca ele mesmo diante do mundo, ou no meio do mundo, lutando contra todas as forças irracionais. Nas linhas da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber empreende o estudo da racionalização a partir da formação de um ethos burguês específico das classes médias urbanas, centrada na concepção racional do trabalho livre e de uma forma racional de condução da vida. Contudo, o processo que se anunciava sob controle ativo dos indivíduos, virou-se paradoxalmente contra os seus atores, ameaçando-os nas suas próprias liberdades de iniciativa: a racionalização se destacava cada vez mais como um processo de burocratização que inviabilizava a liberdade de ação individual.

O nosso problema é: qual a outra alternativa pensada por Weber? Tendo em vista essa colocação, teremos por objeto dos estudos acerca do processo de racionalização as categorias específicas do discurso weberiano, quais sejam, a decisão e a responsabilidade – no contexto moderno do racionalismo. Daremos especial atenção à esfera científica e à significação da racionalização operada pelos cientistas sociais na concepção da realidade e nos meios de dominá-la conceitualmente, por um lado, e por outro, quais as suas determinações sociais, ou seja, como alguns valores próprios da esfera científica, que tem como portadores os cientistas sociais, terminam por condicionar as relações sociais e conformar um tipo de sociedade ou associação entre os homens em contexto moderno, especificamente o caráter dialógico nas discussões e considerações valorativas, presente na parte introdutória do famoso artigo sobre a *Objetividade*.

Quanto ao método de exposição, estaremos retomando os mesmos temas lançados anteriormente, mas sempre acrescentando alguns novos elementos; não pretendendo

esgotar o assunto, mas apenas enriquecê-lo na medida em que, toda vez que retomamos a argumentação daremos nova direção. Se num capítulo estivemos a acentuar a significação das cidades, por exemplo, num próximo o tema reaparecerá por causa de novas necessidades, buscando um novo aspecto que julgamos significativo.

No primeiro capítulo abordaremos a significação das cidades, pois é nas cidades que Weber concebe o tipo de ação livre, mas é nas cidades, por outro lado, que se desenvolve o processo de burocratização que tende a anular a significação do indivíduo nos processos decisórios. No segundo capítulo teremos como foco o decisionismo weberiano e a questão da responsabilidade; aqui retiraremos as consequências do pressuposto decisionista da compreensão weberiana de ação social. No terceiro capítulo adentraremos a esfera científica, retomando a questão chave que diz respeito ao fato sociológico da determinação causal de alguns valores próprios da racionalização científica transcenderem seus limites originais e conformar, de um modo bastante peculiar, a sociedade. Neste sentido, valores tais como responsabilidade e discursividade dos valores em registro crítico compreendem o tipo de sociedade ocidental. No quarto capítulo, então, iremos nos centrar na significação metodológica e valorativa do indivíduo, a partir do ponto de vista do pensamento sociológico weberiano.

Capítulo 1 – A cidade e a ação racional

As conclusões da *Ética protestante* apontam a visão pessimista do diagnóstico de Max Weber. Os desenvolvimentos da sociedade Ocidental redundaram na criação dos “últimos homens”, “especialistas sem espírito”, que vivem num cosmo econômico, sem arrimo religioso e orientado unicamente por problemas econômicos; um cosmo melhor traduzido pela metáfora da “gaiola de ferro”, com a predominância de ações racionais instrumentais. Por outro lado, quando voltava os olhos para os jornais trazendo as mais atualizadas notícias sobre a situação da Rússia revolucionária, pareciam a Weber não trazer dias auspiciosos, tal o que apreendemos nos seus textos relativos ao processo de burocratização que seguia sem freios.

Contudo, o pessimismo weberiano não é niilismo. As duas famosas conferências de 1918-19 sobre *A ciência como vocação* e *A política como vocação* não nos permitem deduzir tanto. Trazendo problemáticas diversas, principalmente sobre as questões de sentido esvaziado de conteúdo que se impunham à sociedade moderna, depois do longuíssimo processo de racionalização e intelectualização, Weber questiona o potencial das ciências tendo em vista os hábitos do método experimental e sua visão das coisas e dos homens: A ciência pode dar sentido ao mundo? Por outro lado, as últimas palavras politicamente orientadas são:

Somente quem tem a vocação da política terá certeza de não desmoronar quando o mundo, do seu ponto de vista, for demasiado estúpido ou demasiado mesquinho para o que ele lhe deseja oferecer. Somente quem, frente a tudo isso, pode dizer “Apesar de tudo!” tem a vocação para a política (*Política como vocação*)

Para o que pretendemos colocar, estes posicionamentos sobre o político e a política, dado o seu caráter geral, podem ser direcionados para a problemática do crescente processo de burocratização na sociedade ocidental, e em especial sua forma mais radical desenvolvida com o *socialismo*. Aqui, é a sociedade, as relações sociais em todos os níveis que se burocratizam – temos então o processo concreto de burocratização em foco. De um lado, a questão das possibilidades de ação política, de outro as peculiaridades da cultura moderna; ambos na medida em que a crescente burocratização se assinala como o caminho inevitável dos desenvolvimentos sociais e culturais do Ocidente. Como escreve Weber, “emergiria, então, uma estrutura social orgânica, isto é, oriental-egípcia, mas, em oposição a esta, com o caráter rigorosamente racional de uma

máquina. Quem poderia negar que tal estrutura se encontra entre as possibilidades do futuro?” (*Economia e sociedade*, 542).

Foi nas cidades que se realizaram a idéia da

distinção conceitual entre o ‘Estado’, como portador abstrato de direitos senhoriais e criador de normas jurídicas e todas as autorizações pessoais dos indivíduos – idéias que, nesta forma, tinham que ser alheias à natureza da estrutura de dominação pré-burocráticas, especialmente a patrimonial e a feudal (*Economia e sociedade*: 230)

As cidades, portanto, instituíram formas específicas de dominação na medida em que os agentes sociais, desvinculados, livres dos antigos laços que os prendiam ao clã ou à tribo tradicional, organizaram-se sob as formas estruturadas de dominação racional. Todo processo de racionalização social, portanto, passa pela análise da dominação sociológica. Os tipos de dominação elaborados por Weber perfazem suas formas ao longo de um processo de racionalização social que, num ponto decisivo, tem as cidades como núcleo de uma série de transformações históricas, dentre elas a emergência de cidadãos urbanos “livres”, isto é, livres das vinculações tradicionais de dominação, e como grupos estamentais fundados em novas vinculações formais através do direito. Em *Economia e sociedade*, as tipologias das cidades estão no capítulo referente à sociologia da dominação; e dentro dos estudos weberianos dos processos de racionalização as cidades têm um lugar bastante significativo, do ponto de vista teórico e empírico. Qual a significação das cidades no estudo do processo de racionalização na obra sociológica de Max Weber? Essa é uma questão mais geral que temos sempre em vista, contudo, o procedimento weberiano é mais singular quando opera através de pesquisas histórico-comparativas, tal como apreendemos em *Economia e Sociedade*, quando lança a seguinte questão: “Qual a razão por que o desenvolvimento da cidade se iniciou na região mediterrânea e depois na Europa, e não na Ásia?” (1999: 444). Weber tem em foco as cidades medievais da Alta Idade Média, quando responde contundente que nelas as confraternizações urbanas não foram impedidas pelos vínculos de clãs ou qualquer laço mais tradicional que ligasse seus habitantes típicos mais arraigadamente.

É muito importante nos atermos ao parágrafo acima porque aí a questão é colocada bem weberianamente, e nos leva a um outro ponto, qual seja, acerca do tipo de relação

social que Weber entende ser a das cidades, ali historicamente determinada. O livro de Ferdinand Tönnies, *Comunidade e Sociedade*, contém algumas categorias que Weber se apropria e as operacionaliza muito ao seu modo. De dois conceitos estanques, Weber transforma-os em tipos ideais que se encontram fluídos na realidade empírica. Tönnies define as relações “comunitárias” com conteúdo afetivo, familiar, e para um determinado momento da história; e as relações “societárias”, que surgem com o advento das sociedades modernas e industriais, trazem um conteúdo impessoal, contratual-legal. Para Weber o que pode haver são predominâncias entre os tipos, não que um venha logo após o outro suplantando o tipo anterior, por uma lei *a priori* da história. Assim, quebrado os vínculos que prendiam o indivíduo ao clã, as cidades vinculam de outro modo, um modo que dificilmente poderíamos determinar, sem mais, se comunitariamente ou societariamente. Se por um lado, como membros da cidade, entram por assim dizer numa comunidade urbana, por outro, entram numa associação legal jurídica diferente do antigo clã.

As cidades são, portanto, formas de sociabilidade; melhor diríamos que as cidades compreendem tipos de sociabilidades. Como não é uma entidade metafísica, como se existisse uma totalidade que determinasse a vida social para além das relações sociais, as cidades somente podem ser compreendidas a partir dos indivíduos que dotam suas ações de sentido, e livres dos antigos laços tradicionais; ou seja, eles mesmos se decidem por outras formas de relação na medida em que fundam as cidades. Pela primeira vez um dado histórico de extremo valor se faz pressuposto metodológico; a partir das cidades históricas é possível fundar o ponto de vista do indivíduo. Temos ao mesmo tempo um valor cultural e um princípio de método. Nada existe fora dos limites de sentido do indivíduo da ação social. Nada faz sentido fora dos limites da “relação social”. Assim postula a sociologia de Max Weber quando destaca que a “tarefa” da sociologia é reduzir os modos de o homem agir “a um agir que é compreensível e isto significa, sem exceção, um agir de homens que se relacionam entre si” (2001: 322).

O que caracteriza a cidade medieval do Ocidente estudada por Weber em *Economia e Sociedade* é o modo sociológico de se constituir enquanto

associação de cidadãos, que se encontra em uma relação associativa com caráter institucional e dotada de órgãos especiais e característicos, estando os ‘burgueses’, como tais, submetidos a um direito comum exclusivamente acessível

a eles, isto é, sendo eles mesmos membros de uma comunidade jurídica estamental (1999: 428).

As cidades do Ocidente se constituíram como uma associação autônoma, e habitada por uma camada urbana de burgueses desvinculados dos laços de parentesco. Como escreve Bendix, “Em todas as partes do mundo, as cidades são conglomerados de pessoas total ou parcialmente alheias à localidade” (1986: 82).

“Os ares da cidade tornam livre”, diz o dito bastante conhecido e repetido por Weber. Impunha-se na cidade a condição de igualdade jurídica para os cidadãos que ali se associavam, em muitos casos vindos de outras localidades, movidos por vários interesses econômicos, políticos ou militares. Livres dos laços e hierarquias tradicionais, os burgueses que chegavam ou eram aceitos numa comunidade, constituíam-se enquanto estamentos urbanos, portanto algo que anulava as antigas vinculações provenientes do clã tradicional. Nas cidades aqui consideradas o que contava eram as novas vinculações, viessem de onde viessem, desde que assumissem os novos compromissos relativos à jurisdição da cidade. Neste ponto decisivo na história ocidental, o cristianismo foi de importância fundamental, segundo as pesquisas de Weber, porque

desvalorizou e quebrantou definitivamente a significação religiosa de todos os vínculos de clã... [São] as qualidades religiosas da religião cristã que desfazem os vínculos de clã e, por isso, são de importância fundamental para a formação da cidade medieval (Weber, 1999: 431).

Uma coisa que devemos notar é a relação entre a sociologia das religiões e a sociologia das cidades na obra teórica e empírica de Max Weber acerca do processo de racionalização. Se Weber tomou como objeto de suas pesquisas o longo processo de racionalização da sociedade ocidental, em aspectos distintivos em relação às sociedades orientais da Ásia, colocou como ponto de partida os estudos sobre as grandes religiões, que são religiões de caráter essencialmente urbano. As cidades – consideradas assim por Weber as portadoras do desenvolvimento do racionalismo moderno (1999: 323):

De fato, a religiosidade cristã primitiva é uma religiosidade urbana (...) Na Idade Média, tanto a fidelidade à Igreja quanto a religiosidade sectária estão

especificamente desenvolvidas sobre solo urbano. [Urbano], no sentido ocidental do termo, pois a religiosidade pressupõe, como concepções já existentes, a ruptura das barreiras de tabu entre os clãs e aquela idéia de cargo ou função, o conceito de comunidade como ‘instituição’... (Weber: idem).

Um propósito decisivo da sociologia das cidades no pensamento weberiano é mostrar a emergência de um estrato burguês de caráter essencialmente urbano. Bendix destaca a preocupação de Weber em mostrar, ou tornar evidente teórica e empiricamente, um não-isolamento das teses defendidas na *Ética Protestante*, quando se assinala a significação de uma classe média burguesa como portadora de uma ética racionalizada (p. 85). Ou seja, a Idade Média cristã traz para o desenvolvimento das cidades o engendramento de grupos burgueses dotados de uma ética comercial que seriam os inícios que se direcionam e depois se adequam causalmente a grupos protestantes pós-Reforma. São afinidades históricas, de aspectos que se desenvolvem em tempos diferentes, mas que depois se encontram e se tornam afins. Como diz Schluchter:

O *intermezzo* histórico da autonomia urbana cria instituições e estratos burgueses cuja importância cultural para o capitalismo se desenvolve só muito mais tarde, nos séculos XVI e XVII, quando o modo de conduta burguês surge de fontes históricas completamente diferentes (2011: 323)

Portanto, interessas-nos destacar as formas de relacionamento instituídas nas cidades (quando ocorreu o desvinculamento das religiosidades mágico-animistas relacionados aos clãs), e também as primeiras formações propriamente urbanas, através de grupos burgueses orientados por uma ética comunal.

Pelo menos nas fundações das cidades novas, o cidadão entrava na comunidade urbana como indivíduo. Como indivíduo, prestava juramento de cidadão. Pertencer pessoalmente à associação local da cidade, e não ao clã ou à tribo, garantia-lhe uma posição jurídica pessoal como cidadão (Weber, 1999: 433)

Percebe-se que a sociologia das religiões está associada a uma sociologia das cidades – quando são as cidades medievais na sua relação com os primeiros tempos do

cristianismo, e quando são as cidades já ao tempo das éticas protestantes do século XVI e XVII. Na *Ética Protestante e o espírito do capitalismo* um dos objetivos de Max Weber era apresentar a relação causal entre a ascese da ética protestante de camadas burguesas urbanas e a racionalização ética na condução da vida cotidiana, desse modo, tanto nos seus aspectos internos quanto externos relativos à coerção social dos grupos institucionalmente constituídos. Antes de tudo isso, já havia ocorrido algumas transformações sociais, desde a Idade Média, como vínhamos mostrando, que contribuíram causalmente para que as novidades da Reforma se potencializassem noutro momento posterior.

Destacamos que foram nas cidades que se desenvolveram as formas racionais de dominação, especialmente aquelas definidas pela burocracia estatal. “A burocratização é o meio específico por excelência para transformar uma ‘ação comunitária’ numa ‘ação associativa’ racionalmente orientada” (p. 222). As estruturas de dominação patrimoniais e feudais são historicamente anteriores à constituição do Estado, concebido como uma forma específica de associação política estruturada sob forma peculiar de dominação. Assim como o desenvolvimento do Estado e o avanço do processo de burocratização tem a ver com as cidades, não por uma determinação causal rígida, por assim dizer, mas por afinidades de características tipológicas que se potencializam quando se encontram ou se relacionam num determinado momento da história; assim também as cidades têm a ver com a formação de grupos sociais e o surgimento de estratos urbanos singularmente burgueses. Se todos esses encontros históricos explicam em grande medida o processo geral de racionalização, não podemos compreendê-los tal como fazia a tradição hegeliana nas ciências sociais. O que o hegelianismo concebia como o desenvolvimento do conceito, apreendendo a realidade em sua totalidade, portanto os acontecimentos históricos seguindo a lei do conceito de modo determinado, diferentemente, a sociologia weberiana concebe apenas tipos ideais, construídos a partir de elementos recolhidos da realidade empírica onde as coisas acontecem de modo concreto, e dificilmente em estado de pureza conceitual. O avanço do processo de racionalização assinala o recuo da dominação carismática e patrimonial, não por uma lei *a priori* da história, mas porque assim o olhar empírico observou: as coisas acontecendo e tomando direções, apreendidos pelo sociólogo através de uma perspectiva interpretativa orientada por valores.

A dominação carismática não se limita, de modo algum, às fases primitivas do desenvolvimento, bem como não podem ser colocadas simplesmente numa linha

evolucionária, um atrás do outro, os três tipos fundamentais da estrutura de dominação, aparecendo eles, ao contrário, combinados um com o outro de forma mais variada. No entanto, é o destino do carisma recuar com o desenvolvimento crescente de formações institucionais permanentes. (*Economia e sociedade*: 342)

Quando Weber diz que “é o destino do carisma recuar com o desenvolvimento crescente de formações institucionais permanentes”, tais instituições são criações dos homens nas cidades. Desse modo, as cidades são centrais para a visada weberiana do processo de racionalização, assim como, do ponto de vista sociológico, são o palco da ação de atores sociais vinculados a novos estamentos e classes sociais – que somente poderiam se desenvolver nas cidades. Poderemos dizer que todos os processos estudados por Max Weber passam pelas cidades. Em alguns pontos isto está explícito nos textos weberianos, noutros precisamos seguir as perspectivas que se deixam abrir à reflexão teórica e às observações empíricas.

A burocratização que se institucionaliza nas relações, no Estado, no funcionalismo, ou na empresa, (instituições separadas da família e das coisas privadas), traz o indivíduo separado dos meios de administração e produção, “elo individual, encarregado de realizar tarefas especializadas, de um mecanismo que se move sem cessar”. Paradoxalmente, as cidades que libertaram os homens, pois elas representaram o lugar de ascensão à liberdade, estariam correndo o risco de inviabilizar a ação individual e criadora.

O ponto de vista da ação e do indivíduo da ação é metodológico, mas ser axiologicamente neutro não implica ausência de valores como pressuposto da escolha do objeto e do ponto de vista. O indivíduo da ação social... só podemos perceber os mecanismos sociais na sua dinâmica, diria mesmo, a sociedade se movimentando e se desenvolvendo ao longo da história observada, se atentarmos os indivíduos no cenário social, agindo socialmente, nas relações sociais e instituições sociais que se formam, precisamente, nas cidades. O tipo ideal de dominação carismática, por seu lado, foi descrito por Weber com todos os elementos que um homem pode ter para revolucionar, mudar, criar, “neste sentido puramente empírico e não-valorativo, é o carisma, de fato, o poder revolucionário especificamente ‘criador’ da história” (*Economia e sociedade*: 328). Mas justamente o tipo que ficou para trás, recuou, tornou-se ineficaz ao longo do processo

de racionalização. O tipo de dominação carismática é aquele que tem no indivíduo, pessoalmente definido, toda a fonte de legitimação; é o carisma da pessoa.

O processo de burocratização, que seguia ininterrupto, tende a tornar o indivíduo uma parte mínima de uma “máquina” (essa é uma metáfora muito repetida por Weber), e as relações tornadas impessoais. Um mecanismo gigantesco em que o homem seria, como se diz, mais uma peça. Não que “deva” ser assim, que os tipos tenham que se suceder um a um necessariamente, pois os tipos sempre se encontraram misturados na realidade, mas pelo que tudo indicava a Weber, estava sendo assim, tudo apontando numa direção determinada, ou melhor, tipologicamente construída e constatada pela verificação dos fatos. O que não anula o estudo de outras direções possíveis, que na verdade é um foco weberiano.

Nos seus ensaios metodológicos, Weber destaca o que ele chama de “tipo ideal de desenvolvimento” referindo-se a um “sentido idealmente possível”, “interpretado”, e, do ponto de vista da ação, afirma que “saber de um ‘sentido’ idealmente possível da sua ação lhe possibilita o conhecimento empírico deste” (Weber, 2001:238). O tipo ideal de desenvolvimento é uma “construção que pode ter um valor heurístico considerável” (idem: 146). É um tipo ideal “teleológico”, no sentido lógico apenas, e como é de qualquer tipo ideal, apenas “meio” que “nós usamos como hipótese cuja comprovação deveria ser ‘verificada’ nos ‘fatos’” (idem). Sua função é unicamente instrumental, ou seja, apenas para que ajude a perceber o que na realidade concorre causalmente.

É o caso definido pela “relação com valores”, tal como concebe Weber, “refere-se unicamente à interpretação filosófica que precede à seleção e à constituição empírica” (2001: 377). Uma das tarefas fundamentais da sociologia é a compreensão através da “interpretação” do sentido (“sentido interpretativo”); a tarefa mesmo preliminar, imprescindível, preparação para entrar na tarefa propriamente “científica” que é a explicação causal, irrealizável, diga-se, sem a anterior interpretação “científica” (2001: 178). “Interpretação de valores”, isto é, compreender o sentido, interpretá-lo pela orientação de seus próprios valores, dá uma certa direção ao “processo”, do que não se exige qualquer “juízo de valor”, se bom ou mal, certo ou errado, apenas implica uma relação com valores culturais. É o sentido “hipotético”, não passaria de uma “interpretação valorativa”, um meio, apenas como “guia”, “fio” condutor, proporcionando “os pontos de vista decisivos para se encontrar o caminho sem os quais

seria obrigado a se orientar, por assim dizer, sem uma bússola, na imensidão sem fim” (Weber, 2001: 182).

Isto está mesmo na base da construção do tipo ideal. Interpretação filosófica do “sentido”, aqui especificamente a racionalização, que se define concretamente na história apanhada a partir de alguns aspectos “selecionados”. Ficam-se evidentes os “interesses culturais e, portanto, os interesses de valor que indicam a direção para o trabalho das ciências puramente empíricas” (Weber, 2001: 377). Importante, diz ainda Weber: “Para saber se o curso empírico do desenvolvimento foi efetivamente o mesmo que o construído, é necessário comprová-lo com o auxílio desta construção tomada como meio heurístico, procedendo a uma comparação entre o tipo ideal e os ‘fatos’” e adverte que o “perigo desse procedimento, legítimo em si, reside em que o saber histórico aparece como servidor da teoria, em vez de suceder o contrário” (2001: 146).

O conceito de *desenvolvimento* certamente é um legado da filosofia da história de Hegel. Contudo, pelo que ficou explicitado acima, acreditamos que estão especificadas as distinções da abordagem weberiana. Gabriel Cohn, no seu livro *Crítica e resignação*, nega qualquer “vínculo que não os puramente circunstanciais entre Weber e Hegel” (2003: 173), primeiro porque as relações com este teriam que passar necessariamente pela dialética, o que não é o caso da abordagem weberiana. Cohn destaca algumas afinidades temáticas. Para o que vínhamos tratando, entretanto, o princípio hegeliano do desenvolvimento se revela mais significativo, ainda que uma tal aproximação (temática) sirva apenas para diferenciá-los. Escreve Hegel que, “de modo geral, há muito que as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito” (*Filosofia da história*, 1999: 53). Assim, ao final, o diagnóstico weberiano soa muito mais “desencantado”. Os estudos sociológicos, depois de terem acompanhado empiricamente (temos até a impressão de serem observados mais de perto) os “desenvolvimentos” da cultura ocidental, mostrando mesmo potencialidades e possibilidades múltiplas no âmbito cultural e social, termina com diagnósticos não tão otimistas. A sociologia da religião pode ser considerada um estudo da fertilidade cultural do Ocidente, muitas coisas aconteceram, mudaram, desenvolveram-se, diria mesmo revolucionaram-se; muitos atores e grupos sociais surgiram, alguns de modo avassalador, tornando-se verdadeiras “individualidades históricas”; contudo, as consequências redundaram paradoxais.

Para Hegel as coisas passadas são imperfeitas, mesmo no conceito. Dialeticamente falando, a imperfeição já traria em si as possibilidades da perfeição que iria se realizar, determinar-se.

Aqui deve-se mencionar apenas que o espírito começa pelo embrião de sua possibilidade infinita – mas apenas possibilidade –, que contém a sua existência substancial em uma forma não desenvolvida, como o fim e o objetivo que ele só alcança em sua concretização na realidade. Assim, na existência real, o progresso surge como um avanço do imperfeito para o mais perfeito... (Hegel, *Filosofia da história*, 1999: 53)

Ao leitor weberiano impossível deixar de ver nestas palavras um juízo de valor, que para o procedimento metodológico da sociologia compreensiva seria totalmente descabido. Mesmo porque, se assim fosse o caso, teríamos que avaliar positivamente as épocas e os homens de antanho, em detrimento das peculiaridades da cultura moderna, tal como se deixa apreender o desenrolar das teses de Weber. Ao mesmo tempo que deixaríamos de compreender o sistema de Hegel nos seus próprios termos. Continuando a passagem citada acima:

O que não deve ser entendido abstratamente como apenas o imperfeito, mas como algo que é, igualmente, o contrário de si mesmo (o assim chamado perfeito), como um embrião e como um instinto. Da mesma forma, a possibilidade, pelo menos de modo reflexivo, aponta para aquilo que está destinado a se tornar real; a *dymanis* aristotélica é também *potentia*, força e poder. A imperfeição, como o contrário de si é, em si mesma, a contradição que certamente existe, mas que logo é superada e resolvida. Ela é também o instinto, o impulso da vida espiritual para romper o invólucro da mera natureza, dos sentidos e de tudo que é alheio a ela, para chegar à luz da consciência, isto é, de si mesma.

Enfim, os processos de desenvolvimento estudados por Weber não autoriza, do ponto de vista metodológico, a fazer qualquer juízo de valor acerca dos períodos que se sucedem na história, hábito comum aos pensadores influenciados pelo hegelianismo e pelo evolucionismo do século XIX.

Na perspectiva weberiana existe sim o problema de saber como as coisas vão se resolver depois que o impulso religioso arrefeceu-se, depois que a burocratização se insinuou crescentemente como uma possibilidade futura para a constituição da sociedade e das relações. Algo que para Hegel trata-se de uma especulação do conceito que se determina, para Weber é uma exigência do dia, saber detidamente que posição tomar, o que fazer, como agir, por quais meios... que tipo de homem estará melhor preparado para enfrentar as situações que cada vez mais lhe restringem as possibilidades. As últimas palavras de Weber, da conferência sobre *A política como vocação*, que citamos acima, é uma tomada de consciência de um homem *responsavelmente motivado*, diríamos assim, colocado numa posição filosófico-existencial, em que pese o seu realismo em comparação com a filosofia idealista. É a questão da liberdade que vêm à consciência.

Para Weber não é certo que a modernidade tenha se constituído melhor do que épocas passadas, entretanto, esta modernidade nos coloca numa situação bastante singular; eis o ponto. A idéia de que deveríamos nos colocar responsavelmente diante das consequências de uma ação tem toda uma carga histórica motivacional. Não nos voltamos para o passado na tentativa de recolhermos indicações para a ação atual, pelo menos não é essa a perspectiva de Weber quando se detém imerso no material histórico, mas sua intenção é compreender o presente situacional. Como Hegel, os estudos weberianos e a própria posição de Weber requer uma tomada de consciência do presente histórico. Do mesmo modo que seu interesse estava voltado para a compreensão da singularidade do Ocidente, nas comparações metodológicas com o Oriente, Weber mergulhou na história passada unicamente para compreender a modernidade presente. Diferentemente de Hegel, para quem o Espírito estava cumprindo seus últimos estágios na História, as pesquisas weberianas queriam compreender os caminhos futuros e as possibilidades que surgiam contemporaneamente.

Levando em consideração este último ponto, devemos acentuar o caráter pedagógico das duas conferências de Weber, *A política como vocação* e *A ciência como vocação*, não somente no que diz respeito ao procedimento que visa levar o ouvinte e leitor a uma tomada de consciência do presente, como também ao estudo das estruturas sociais que caracterizavam a época, suas possibilidades de ação e tipos éticos concebidos de acordo com a emergência histórica. A ética da responsabilidade, na medida em que se a concebe enquanto um tipo ideal, não tinha por função tão somente a análise *científica* e social atual, mas era *criticamente* colocada como verdadeiro ideal reclamado pela

situação histórica. Se Hegel contemplava a História buscando descrever os caminhos do Espírito, o procedimento argumentativo weberiano se coloca muito mais ao lado de Marx e Habermas, quando pretendiam gestar condições através de um procedimento dialético e crítico. São duas conferências amplamente amparadas nas suas pesquisas históricas e sociológicas levadas a cabo na *Ética protestante e o espírito do capitalismo* e em *Economia e sociedade*, que, além de diagnosticar a modernidade com o que ela tinha de mais atual, pretendia criar condições para a emergência, aqui especificamente, do tipo responsável. Com Weber a responsabilidade se constituiu palavra e valor presente nos discursos os mais diversos, inclusive os acadêmicos, criando-se uma espécie de ambientação cultural que a legitimasse enquanto valor dos mais imprescindíveis na situação histórica caracterizadamente moderna. A responsabilidade fez-se valor cultural.

Enquanto tipo ideal, a ética da responsabilidade faz-se muito mais significativa quando temos compreendida a explicação weberiana dos processos de racionalização social e desencantamento do mundo. Trata-se, pois, de um conceito gestado nas malhas da história concreta, que se faz muito mais relevante sob a análise histórico-sociológica que destaca a sua necessidade. Para ficarmos mais cientes das limitações do *tipo responsável*, talvez a grandeza que lhe cabe, poderíamos ainda trazer a primeiro plano as críticas weberianas ao conceito de personalidade de fundo romântico, as circunstâncias históricas do processo de burocratização e a perspectiva weberiana frente à tradição idealista que tendia a fazer historiografia em função do que seriam os “grandes homens” da história. Quanto a esse último ponto, melhor teremos apanhado um tal rompimento com a leitura da *Ética protestante*.

A crítica ao conceito de personalidade é correlata à contenda entre irracionalismo e racionalismo. Para Weber, romantismo e irracionalismo estavam de mãos dadas, aquele idealizando o indivíduo, este superdotando-o de poderes capazes de torna-los imunes às coações e normatividades sociais. Do ponto de vista irracionalista, não haveria sequer as regularidades sociais apreendidas pela sociologia compreensiva. Do ponto de vista romântico, o homem socialmente concebido é uma forma que o limitaria esteticamente; assim, muito do indivíduo, enquanto indivíduo, ficaria além da compreensão. Ser uma personalidade seria estar acima de toda a contingência social, seria fazer a história, e contra Marx, determinar as condições materiais para a própria feitura. Pode-se dizer que Weber é um racionalista contra o irracionalismo? Quando o irracionalismo redunda em

misticismo, poderíamos dizê-lo um desencantador. Contudo, somente para efeito de humor, colocaríamos as coisas assim tão simplesmente¹.

Com a *Ética protestante*, as histórias são contadas a partir de homens comuns, eles mesmos, nas solidões de suas almas, guardando a grandeza que lhes é cabida aqui, no meio do mundo, sem as idealizações que acompanham a historiografia política do que seriam os grandes da história. O conceito de personalidade não é apreendido abarcando e dando forma à realidade exterior a partir da expansividade das forças internas. Personalidade, ao contrário, é a constância com valores últimos e internalizados. Na luta com as forças irracionais da vida, a personalidade melhor se mostra na integridade que o mantém firme, apesar de tudo. Nos protestantes de Weber estão encarnadas as qualidades que irão, mesmo que não tenham imaginado, universaliza-se, qualidades estas necessárias para o preenchimento das condições que potencializaram o capitalismo, e que se requer para os cargos do funcionalismo burocrático.

Também a ética da responsabilidade ganha muito empiricamente quando lemos as páginas da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Alguns valores dali surgidos, da vida daqueles homens asceticamente conduzidos, serão de elevada importância para a reflexão dos problemas trazidos com a modernização. Eles que muito contribuíram para que a burocratização avançasse sufocante, também forneceram elementos significativos para a reflexão de Weber a cerca da responsabilidade e sobriedade no enfrentamento dos mesmos problemas que surgiram por causa de suas ações no mundo. As contribuições de Weber neste sentido de esclarecimento e aproveitamento da história ligam as suas teses do livro já citado às duas conferências. Quando derivamos o tipo ideal da ética da responsabilidade do conteúdo cultural abordado na *Ética protestante* operamos assim uma espécie de reconstrução, que para nós significa levarmos algumas proposições desenvolvidas inicialmente às últimas consequências lógicas. Quando destacamos o caráter ativo do sujeito sociológico no pensamento weberiano, e afirmamos que o nosso autor coloca os homens numa posição responsável diante das coisas e do mundo, essa idéia está associada por afinidade eletiva ao conteúdo cultural caracterizado pela

¹ Neste ponto é importante atentar as discussões metodológicas em torno das idéias de Knies, contemporâneo de Weber. Para Knies, em toda ação estão contidos elementos de irracionalidade e imprevisibilidade, donde se deduz o que seria a liberdade de ação no plano individual. essa posição é radicalmente refutada por Weber, para quem a ação é plenamente passível de explicação e orientação racional, e, por outro lado, a liberdade, muito ao contrário do que Knies postulava, está relacionada à racionalidade e à previsibilidade – que “ensejam opções entre linhas de ação alternativa. Frase de Weber, citado por Cohn, 2003, p.119.

proeminência da decisão solitária do homem no meio do mundo, nas distâncias que o separam do seu Deus e do além. Por outro lado, uma das consequências do desencantamento do mundo, naquele sentido que aponta o arrefecimento do poder das religiões em situação moderna, é justamente a completa responsabilização dos homens que, poderíamos dizer, já se encontravam em regime de solidão, eles mesmos colocados numa posição em que somente a sua ação e decisão seriam reais e significativas. Pelo menos já havíamos experimentado uma situação de solidão no meio do mundo, de responsabilidade individual, que, em novas condições modernas, tornar-se-iam afins, ainda que falássemos em antiga e nova responsabilidade.

O procedimento tipológico ao qual recorre Weber para a construção de modalidades sociológicas é bem característico na exata medida em que envolve modos de valorização de determinados aspectos culturais. Que Weber tenha construído o conceito de responsabilidade a partir, em grande medida, das teses históricas da *Ética protestante* é outra maneira de defender a tese do não isolamento do livro. Melhor diríamos, então, que as experiências históricas dos protestantes weberianos forneceram alguns elementos para que Weber alcançasse o conceito de ética da responsabilidade que, desprendida das suas “origens” alcançariam elas mesmas sua universalização, potencialmente presumida, na medida em que encontrasse novo solo para valorizá-la.

O sentimento de dignidade associado à concepção de integridade conferida à personalidade é próprio do tipo ideal de homem moderno construído por Weber, a partir da experiência histórica dos protestantes analisados. Quando afirmamos que o ponto de vista weberiano se distingue em grandes linhas da filosofia do sujeito e das tendências de pensamento que põe o homem como medida de todas as coisas, estando tentado a escrevê-lo com letras maiúsculas, estamos afirmando uma máxima do pensamento de Pascal, mas num contexto desencantado religiosamente, que diz estar o homem entre dois infinitos. Quando podemos dizer: Apesar de tudo.

Aqui, levando em conta a relação entre a *Ética protestante* e a ética da responsabilidade, teríamos material o suficiente para compreendermos o valor metodológico da concepção de tipo ideal weberiano. No seu artigo sobre a *Neutralidade*, Weber mantém o leitor avisado do possível uso incorreto da categoria metodológica referida quando interpretada de modo a apontar o que se “deve”, portanto algo alheio à ciência sociológica centrada exclusivamente na análise e explicação do que “é”. Contudo,

se são valores que orientam a construção tipológica, dando direção ao interesse do pesquisador, ainda que este não se manifeste explicitamente, mantendo uma postura objetiva, evitando juízos de valor, ainda assim o tipo ideal termina funcionando para, digamos, realimentar, no mínimo fazer valer alguns valores que compõem a cultura da qual faz parte o cientista social. No caso de Max Weber, quando formulou o conceito tipológico da ética da responsabilidade trazendo elementos caracteristicamente retirados dos seus estudos sobre os protestantes, outra construção metodológica, ele o fez destacando elementos com potenciais de universalização – no sentido de que aspectos culturais próprios a um grupo social específico e delimitado pudessem ser apreendidos de uma experiência particular, e, abstraídos do contexto ao qual foi gerido, funcionassem por afinidade num contexto universal criado pela sociedade que aproveitou e tornou afins alguns valores antes restritos pelas fronteiras geográficas.

A universalização, no pensamento weberiano, é um *processo cultural e social* que pode ser compreendido dentro de determinados limites metodológicos. A chamada “introdução do autor” aos estudos de sociologia da religião destaca a universalização característica do Ocidente no que diz respeito ao capitalismo e à racionalização. Pergunta Weber o porquê de o Ocidente ter seguido por esse caminho, e o Oriente não. A *Ética protestante* destaca-se pela acentuação da contribuição do grupo social estudado. Na perspectiva weberiana trata-se de uma luta de valores para impor-se significativamente, sabendo que aqui contam mais as *afinidades* que favorecem os *encontros*. Neste sentido, vale a pena lembrar a imanência da luta dos valores culturais, ao contrário do caráter objetivo e transcendente conferido aos valores por Rickert². Este defende a idéia de valores “naturalmente” universais, compondo um sistema objetivo ao qual o cientista social faria referência. Em Weber, o caráter subjetivo dos valores está associado ao princípio de que as coisas somente se definem aqui, no meio do mundo, e através da luta incessante dos homens que são os únicos portadores, portanto os únicos responsáveis pela vigência, que é empírica, dos valores assumidos.

Desse modo, se pudéssemos reunir as características tipológicas do tipo responsável, não poderíamos nos restringir ao cálculo das consequências da ação, como se apenas a ação racional com relação a fins fosse definidora. Levando em conta que a própria predominância desse tipo de ação é uma questão cultural, é preciso ficarmos

² Cohn, G. *Crítica e resignação*, 2003, p. 96.

cientes de que os processos sociais são também processos culturais, processos estes que fazem os limites do tipo social. Queremos dizer que, para que alguém consiga adotar uma postura estritamente racional, em termos do tipo de ação referida, ou para que uma sociedade se caracterize de modo estritamente racionalista, burocraticamente, isso somente se dá quando a história e a experiência de vida dos homens seguiu assim esse caminho, sempre valorativamente determinado. É como se a história viesse preparando os homens, ou melhor, como se os homens viessem se preparando de um tal modo.

O tipo responsável, e Weber se refere ao “homem maduro”, que a conferência sobre a *Política como vocação* parece reclamar, não é um tipo construído à revelia, mas cuidadosamente estudado dentro de uma perspectiva histórica. E neste sentido a experiência dos protestantes foi de grande valia. Weber recolheu aqueles elementos que iriam ser reclamados pelas condições modernas que inauguravam a sociedade racionalizada e desencantada. Se a religião perdeu aquela força motora, no momento em que ela se retirou dos horizontes culturais, juntamente com a idéia de um Deus transcendente, ficou a idéia do homem acostumado à solidão, consciente de que apenas poderia contar com as suas forças. No meio do mundo, o homem permanece o único responsável, não mais pela salvação em termos estritamente religiosos, mas pelas direções que a sociedade e a vida tomariam. A responsabilidade dos homens em contexto de um mundo desencantado, mais sério e mais grave em consequências³, sem deuses e profetas, é diferente por diversos motivos daquela responsabilidade criada pelos protestantes quando o mundo ainda era concebido de algum modo ingenuamente. Mas ainda assim esta foi de enorme valia para que Weber alcançasse as suas formulações do tipo responsável.

É importante observar que a análise weberiana dos processos sociais está amplamente orientada para as condições da cultura, mais especificamente, para o cultivo do tipo humano, diga-se de passagem, para a formação cultural do homem. Na medida em que a racionalização social avança através da burocratização, qual tipo humano estaria sendo desse modo formado? Iria expressando-me em modos funcionais, perguntando qual tipo de homem estaria “servindo”, ou seja, cumprindo determinadas funções; mas isso somente iria soar como o fim do processo no qual a sociedade se constituiu de modo a ultrapassar e restringir o lado ativo do homem – além de trair a perspectiva propriamente

³ Weber, por diversas vezes, refere-se à gravidade e à seriedade de um mundo desencantado, cujos homens têm a consciência de que não há sentido objetivo que lhes dê a direção absolutamente.

weberiana. Não nos esqueçamos de que o que está em jogo é a própria perspectiva de Max Weber que, partido do ponto de vista da ação, privilegia significativamente a posição epistemológica do homem; portanto, trata-se de uma perspectiva amplamente sustentada pela cultura do sociólogo.

A sociologia da cultura, no pensamento de Max Weber, é uma sociologia histórica, com uma particularidade: Não se volta ao passado para buscar lições ou ensinamentos, dado que o aspecto singular dos fenômenos sociais avisa que não há repetição; mas voltamos ao passado para compreendermos, ou explicarmos causalmente, como o presente se constituiu ao longo do tempo. No caso específico dos estudos weberianos, pergunta o autor como as coisas se deram desse e não de outro modo, por que esta e não outra direção. Dizíamos que a linguagem funcionalista não se adequa à maneira weberiana, e poderíamos expressar essa idéia afirmando que Weber não se detém no presente, mas abre as perspectivas para o futuro. Ou seja, se é possível defender a hipótese de que nas condições sociais à época de Weber o tipo responsável seria o mais adequado, a principal questão ainda seria a respeito das condições futuras: em que medida o tipo responsável, tal como construído, iria imprimir uma certa direção aos homens que em associação compunham à sociedade moderna.

É importante observar ainda que a idéia de futuro, ou dos caminhos que a história, especificamente a história do Ocidente, pode tomar, gira mais em torno do que podemos fazer para evitar que determinados processos *em curso* sejam levados às últimas consequências. Se o marxismo pretendia orientar as transformações sociais, revolucionariamente, Weber, por seu lado e muito diferentemente, utilizava-se da metáfora dos “manobristas de linha de trem”... no sentido de que não se pode parar uma máquina dessas ao bel prazer, do mesmo modo que podemos imprimir *tão somente* uma certa direção, ou mesmo desviar de caminhos indesejados. Exatamente a dificuldade desta tarefa ajuda-nos a perceber tanto o *realismo* das análises e diagnósticos weberianos, quanto a renúncia diante do entusiasmo revolucionário de inspiração marxista. O socialismo conduziria à burocratização total das relações sociais. Escrevi e destaquei o termo “tão somente”, mas poderia destacar a postura heróica de alguém que quer evitar o pior, e para isso deve conduzir as coisas *responsavelmente*. Os homens fazem a história, como dizia Marx, e além disso são responsáveis por tudo o que pode acontecer, como queria Weber.

A ação racional no pensamento weberiano é uma ação responsável no sentido amplo do termo: precisamos colocar os meios adequados aos fins escolhidos, precisamos estar cientes das consequências, porque estão em jogo os nossos valores. A distinção entre ação racional relativa a fins e a ação racional relativa a valores é apenas tipológica, e mesmo tipológica, ainda é uma distinção referente ao tipo de ação *racional*, no sentido amplo do termo: responsável. Tudo isso é possível pensar a partir da reconstrução e ampliação lógica das categorias weberianas, cujas possibilidades deixam-se vislumbrar devido ao caráter aberto e incompleto das formulações de Weber.

Se a batalha de Maratona tivesse tido outro resultado haveria a possibilidade objetiva de não estarmos neste aqui e agora; se tomarmos uma decisão equivocada poderemos deixar escapar o controle da situação, ou mesmo por tudo a perder. Trata-se de uma decisão política, no sentido de estar circunscrita a uma esfera de ação específica. Contudo, a decisão, essa capacidade de tomarmos uma atitude ou assumirmos uma posição, é um postulado geral da teoria da ação weberiana. Toda ação implica uma decisão, acentua Weber (MSC, p. 110). Decisão e responsabilidade são conceitos que andam lado a lado e se implicam; são, antes de tudo, pressupostos culturais ao mesmo tempo que postulados metodológicos. Por isso acentuamos a significação das cidades no pensamento weberiano. A modernidade caracteriza-se pela emergência de indivíduos responsáveis e dotados da capacidade de decisão, que apenas a eles é cabida, e que, ao longo de um processo histórico, vieram se relacionar por afinidade com aquilo que nas cidades medievais do Ocidente já havia sido destacado: a ação criativa de responsabilidade humana. São encontros históricos que se potencializam quando realizados. Que um passado distante já resguardasse alguns elementos que viriam a ganhar maior significação quando se combinasse, por afinidades eletivas, com novos elementos que surgiam, tudo isso é tornado compreensível pela construção de tipos ideais que destacam elementos de interesse do pesquisador, ele mesmo orientado por suas idéias de valor.

O sujeito, o agente, o indivíduo, o homem, é o ponto de partida, de uma perspectiva que se tornou possível historicamente. Nas cidades históricas, que são obras humanas, são detectadas as primeiras formas de ação racional, de decisão consciente, carregadas de historicidade. Antes eram apenas tipos de ação que beiravam a irracionalidade, próprias da ação afetiva, quando não se pode dizer que o sujeito esteja realmente à frente das decisões (assim podemos pensar, tipologicamente). Não

precisamos inscrever essas afirmações num quadro evolucionista, pois se trata apenas de tipos ideais construídos a partir de alguns aspectos da realidade, mas que se apresenta historicamente; melhor diria que sempre estiveram presentes, em todos os tempos, os tipos de ação, mas a predominância de uns e não de outros somente pode ser identificada ao longo de processos historicamente situados. O surgimento de cidades atestam ações desvinculadas da tradição de clãs ou da afetividade próprias do seio familiar. Ampliam-se os horizontes quando imprimimos a nossa marca na natureza, construindo pontes, canalizando as águas, abrindo estradas, fabricando objetos. Do ponto de vista sociológico, a cidade é o espaço da ação racional propriamente dita. Ser livre, tal como o dito repetido por Weber, de que “os ares da cidade libertam”, é poder agir por conta em risco, tendo como único responsável o sujeito, o agente, o indivíduo, o homem.

Para efeito de conclusão deste capítulo, pediria ao leitor que atentasse mais uma característica decisiva do conceito de racionalização social: como um processo que gesta nas suas malhas não somente fatores ditos estruturais, correspondentes aos planos da infra e superestrutura, tais os termos marxianos, ou mesmo fatores funcionalistas referentes a sistemas sociais e institucionais; mas racionalização social também num sentido bastante específico, referente aos tipos humanos e éticos. Uma vez que somente podemos expressar o que seria a sociedade, weberianamente, enquanto formações e associações de indivíduos, estes apreendidos relacionalmente via ação dotada de sentido para o outro da relação, o tipo humano responsável é o mais característico do processo de racionalização dita social. Do que se depreende a ação social racional no sentido amplo do termo tipológico: relacionada a fins e relacionada a valores, ou seja, a ação responsável.

Capítulo 2 – A ação racional e a ética da responsabilidade

Poder-se dizer que as sociologias weberianas são estudos voltados em grande medida para a emergência e surgimento de indivíduos e grupos sociais enquanto agentes ou atores na vida cultural, em especial nas cidades compreendidas como palco de ações socialmente orientadas. Neste sentido, o ponto de vista da ação social está associado ao princípio heurístico da *dominação* enquanto fundamento de leitura das relações sociais. Em Weber, diferentemente de Durkheim, não podemos apreender a sociedade enquanto totalidade, metafísica por assim dizer, entidade que subsiste para além dos indivíduos, ou mais detidamente, para além das ações dotadas de sentido pelos próprios indivíduos

reciprocamente relacionados. Ao contrário, na acepção weberiana, só existem indivíduos em relação, e qualquer coisa que venha a parecer com uma “sociedade”, esta é constituída a partir de indivíduos e grupos que reconhecem outros grupos e indivíduos ou instituições formadas simplesmente pela legitimidade conferida subjetivamente. Assim o Estado é compreendido enquanto associação política de dominação, onde grupos de poder alcançam legitimidade enquanto justificação para as relações de mando ou obediência. Mesmo a família é um agrupamento social cujos integrantes estão numa relação de dominação. Para Weber a sociedade é sustentada pelas relações sociais fundamentadas na *dominação do homem pelo homem*.

Então, é fundamental para a compreensão do processo de racionalização social o surgimento de grupos, de individualidades históricas, que se orientam a partir de novos valores, e transformam as relações de dominação tradicionais. Especificamente nas cidades surgiram novos grupos sociais, orientados por interesses diversos, vindos de partes diversas, sob orientações de diferentes idéias e valores. Segundo Weber, “A cidade do Ocidente, ímpar entre todas as outras no mundo – e o corpo de cidadãos que só surgiu no Ocidente – foi o principal teatro do cristianismo” (*Ensaio de sociologia*, 2010: 191). O cristianismo encontrou nas cidades solo apropriado para fazer vingar suas novas idéias proféticas e grupos afins. O processo religioso de desencantamento do mundo, uma luta incessante contra a magia e os magos e feiticeiros, por outro lado, assinala-se em grupos religiosos que têm na cidade o lugar de destaque. Em oposição ao campo e ao camponês, muito próximo ainda da natureza e do magismo que esse contato mais íntimo favorece, a cidade enquanto foco de uma cultura urbana recebia gente de vários outros lugares; mais, as cidades se fizeram a partir do que Lewis Mumford, no seu livro *A cidade na história*, dizia de uma “mistura cultural” (2008: 115), resultado que se daria pelo fato de a cidade se constituir como ponto de convergência dentro do mundo. Isso foi muito mais favorecido pelas afinidades com o cristianismo que, ao romper com as relações de clã ou tribais, estimulava a aceitação de estrangeiros, desde que se inserisse *por decisão própria*⁴ numa comunidade urbana (Weber, 1999: 433).

Neste sentido, as cidades foram também favorecidas pela emergência do pensamento jurídico e de juristas de formação que se empreenderam na racionalização crescente do direito, portanto, na compreensão do conceito de cidadania, a qual era

⁴ Notemos que são esses os mesmos princípios que fundam as seitas estudadas por Weber, quando destacava seu caráter moderno, tal como desenvolvemos no primeiro capítulo.

requerida para aqueles que iriam fazer parte da cidade enquanto cidadãos. Segundo Weber, somente na cidade do Ocidente poderíamos ouvir falar de um “direito de cidadão urbano estamental”. As cidades, ao favorecer a formação de grupos com caráter estamental e urbano, foi palco de lutas pelo poder, aqui especificamente, entre grupos estamentais de burgueses e antigas nobrezas extra-urbanas.

Numa passagem do discurso *A política como vocação*, Weber fala da necessidade de “um quadro para as associações políticas cujos membros se constituíam em comunas politicamente ‘livres’ (assim ditas) sob a abolição completa, ou restrição bastante acentuada, do poder principesco (...) Essas comunidades têm sua sede histórica no Ocidente. Seu núcleo foi a cidade como órgão político...”. Do mesmo modo que havia um processo de nivelamento jurídico, que tornavam os cidadãos iguais diante da lei, também a cidade começou a passar por outro processo de diferenciação, que assinala não somente o surgimento de grupos sociais relativos a interesses econômicos diversos, como também a grupos de poder, de caráter especificamente burguês.

Os novos grupos de poder precisavam não somente se justificar na sua ascensão, de modo a sentirem-se legitimados cosmologicamente, como também precisavam alcançar legitimação perante o próprio processo de dominação relativos a mando e obediência. Weber desenvolve uma tipologia dos tipos de dominação, que são três tipos puros que, na realidade empírica sempre se encontram misturados. Assim, a dominação tradicional que se refere à consideração do que se constituiu desde tempos imemoriais, que se fixaram nos hábitos e costumes, portanto mais relativos à dominação da autoridade tradicional do clã. A dominação carismática, relativo à insurgência de uma pessoa dotada de qualidades extraordinárias, cujos seguidores acreditavam no carisma pessoal e seus poderes correspondentes de legitimação. Enfim, a dominação legal, quando a obediência e aceitação da dominação é referida às regras convencionais e o respeito unicamente pelas leis estatuídas.

Os grupos ou associações burguesas não poderiam contar com a legitimação tradicional na medida em que se constituíam enquanto comunidade num tempo muito recente na história das cidades que ajudavam a construir. Este sentido histórico das formações urbanas é importante para a compreensão da tese weberiana da racionalização e modernização. Por um lado, coloca-se a mudança que assinala a relativa supressão da dominação tradicional vinculada ao clã, substituída pela dominação “racional” relativa à

formação dos primeiros núcleos urbanos, historicamente determinado. Por outro lado, destaca-se a emergência de grupos e novos atores no âmbito social, colocados numa posição de relativa autonomia para decidirem-se pelas novas formas de associação. As cidades têm um lugar estratégico no pensamento de Weber. Elas são compreendidas historicamente e, do ponto de vista sociológico, são um lugar de ascensão à liberdade; livres são os indivíduos no sentido de que estão desvinculados dos laços que os prendiam tradicionalmente, e colocados numa posição em que deverão se tornar autores de suas histórias. Aqui se atesta a afinidade de Weber com o pensamento iluminista e sua concepção de racionalização, ainda que tenha assumido uma posição crítica. Nas cidades verificam-se empiricamente a passagem da relação comunitária para a relação associativa, quando o indivíduo “livre” se vê mais amplamente compreendido, para além do que seriam suas relações estritamente familiares, ou simplesmente ligadas ao clã.

Nas cidades, os indivíduos se abrem para novas perspectivas; sociologicamente, fundam-se sob novas perspectivas históricas de relacionamento. Quando afirmamos que as cidades ocupam um lugar estratégico no pensamento weberiano queremos destacar a visão do sociólogo muito ancorada numa perspectiva histórica que se assinala pela significação universal que as relações nas cidades iriam assumir. Estratégico também porque, tomando como ponto de partida as relações citadinas historicamente concebidas, Weber preserva a dimensão humana e o lado ativo de todo empreendimento, individual e social. Do ponto de vista ético, a posição weberiana considera o homem como responsável pelas suas invenções e criações; e aqui, nos estudos históricos e sociológicos das cidades, isso está começando a se assegurar, e tomará maiores proporções quando a modernidade for diagnosticada de modo a nos fazer compreender o fato de que vivemos numa época em que nem deuses nem profetas existem, só existem homens historicamente determinados, capazes de decisão.

A leitura que propomos aqui, na medida em que faz lembrar a significação das cidades na economia dos estudos weberianos dos processos de racionalização social, deve atentar o pressuposto da própria sociologia compreensiva, qual seja,

a pressuposição transcendental de toda ciência da cultura reside no fato de sermos seres culturais, dotados da capacidade e da vontade de tomarmos atitudes ponderadas com relação ao mundo e de dar-lhe significado (2001: 216).

O decisionismo weberiano acusa essa capacidade de decisão, à qual concorrerá a necessária compreensão do estado de coisas e da situação histórica para que as atitudes sejam ponderadas. Mas isto será apontado quando tivermos explicado o diagnóstico da modernidade operado por Weber, e sua discussão acerca da ética da responsabilidade na conferência sobre a ciência e a política como vocações. Antes, porém, precisamos deixar firmado esse pressuposto metodológico e epistemológico que põe os indivíduos e sua dimensão humana como atores que devem se responsabilizar pelas suas ações, quando mais porque agora estão nas cidades.

Como já deixamos entrever, o pressuposto weberiano está relacionado ao conceito de personalidade, enquanto consistência interna dos valores, como destaca Schluchter, mas também e fundamentalmente ao conceito de decisão. A decisão está relacionada não somente ao conceito de personalidade, mas também e fundamentalmente, ao conceito de responsabilidade. Quando Schluchter esforça-se para retirar as análises de Weber do contexto ao qual Habermas o havia colocado, referia-se ao decisionismo que chamamos de ponta, relativo ao modelo de ação de “líderes obstinados, que são capazes de tomar decisões por si próprios, utilizando-se dos serviços dos burocratas solidamente informados e tecnicamente treinados, e deixam aos cidadãos apenas a oportunidade de aclamar as decisões subjetivas daqueles líderes, as quais foram executadas de forma tecnicamente correta”. Dizia decisionismo de ponta, mas aqui queremos nos referir ao que chamamos *decisionismo de base*. Este não está relacionado unicamente à ação específica do âmbito político. O decisionismo de base ao qual fazemos referência está associado ao pressuposto do pensamento weberiano, à capacidade e à vontade de tomar uma atitude; portanto, temos a decisão como pressuposto de toda e qualquer ação social. E afirmamos aqui um modo de pensamento que se insurge com o advento das sociedades modernas, as quais tornaram possível a sociologia de Weber, acompanhando as observações de Colliot-Thelene em seu livro *Weber e a história*, firmadas em outro contexto.

A decisão como pressuposto da ação racional atesta o individualismo como ponto de vista metodológico da sociologia compreensiva. A decisão como pressuposto fundamental do pensamento weberiano sempre irá manter-se na perspectiva que toma o indivíduo da relação como ponto de partida analítico, de um lado, e ético de outro lado. A categoria decisão presente na análise da ação social significa em última instância analítica uma sociologia que nunca admitirá dissolver o indivíduo, metodologicamente,

em função de estruturas concebidas para além da ação social. Pelo pressuposto weberiano que coloca taxativamente o indivíduo como ponto de partida, e a decisão como inerente à existência social, não haveria como se conceber a sociedade como estando acima da contingência das relações onde tudo o mais se define. A decisão como categoria analítica da ação social nos faz conceber o mundo social na sua imanência intransponível. Se a luta é, como Weber acentua, uma dimensão característica da vida social marcadamente humana, a decisão sempre servirá à sua compreensão: de que deste e do outro lado encontram-se indivíduos capazes de atitude, uma vez que estão orientados por valores. Se a decisão e a luta se desenvolvem em contextos discursivos (como veremos adiante) é um problema empírico que deverá ser posto analiticamente, mas que não elimina, mesmo desse contexto discursivo, o caráter de luta em que a decisão aparece como última instância da ação social, para além da qual a própria linguagem estaria autonomizada, volatilizada, e os indivíduos dissolvidos na relação.

Não tem como retirar o decisionismo ao qual se vê imerso a sociologia weberiana; o que temos de fazer é revisitá-lo. Um dos caminhos possíveis é justamente atentar suas relações não somente com o conceito de personalidade, mas também com a noção de responsabilidade, todas inseridas no contexto mais amplo de racionalização social. O modelo decisionista que opõe o político e o burocrata não é o único aventado pela sociedade moderna. A decisão pode ser tomada de outras formas racionais, quando a ciência aparece iluminando de um modo bastante peculiar no pensamento de Weber, e diria mais, quando os cientistas sociais aparecem compondo o campo de força das relações situacionais mais caracterizadamente moderno. A questão está nos modos pelos quais uma decisão é tomada, se autoritariamente, se tecnicamente, se discursivamente; mas também no crescimento irrefreável de uma burocracia que ameaça as possibilidades e liberdades de ação. Esse o maior receio de Weber referente às direções que o processo de racionalização social estaria tomando. Do outro lado estaria não somente o político, mas também os cientistas sociais e os valores correspondentes ao ideal científico, notadamente a *discursividade dos valores*. Portanto, referimo-nos a uma sociedade cuja conformação é determinada em grande medida pelos valores dos cientistas sociais, valores muito afins à cultura moderna, mesmo à “cultura política”, tal como Weber a delineia na primeira parte do seu grande ensaio sobre a *Objetividade*, quando percebemos a significação cultural do racionalismo científico.

Do ponto de vista sociológico, a burocracia como figura histórica, estaria ameaçando as condições de existência da sociedade, cujos fundamentos se ergueram sob as condições de possibilidade que se assinalaram desde as fundações históricas das cidades. Seria o fim se a decisão que coubesse a cada indivíduo da ação social fosse ameaçada. Pouco adiantaria aos indivíduos compreendidos discursivamente, que tomaram a decisão pelo diálogo, ou mesmo se se decidissem em função de orientações tomadas por via dialógica, se tudo girasse em torno de uma máquina funcionando à revelia das determinações humanas. Portanto, a questão weberiana é relativa ao processo social de burocratização que se revela, no seu limite, pela desvalorização da decisão humana e racionalmente orientada. Não haveria personalidade alguma se as responsabilidades não se orientassem por seus valores, não haveria responsabilidade se as decisões humanas não mais se fizessem necessárias. O indivíduo, agora valorativamente concebido, estaria dissolvido na trama social dominada pelas formas burocráticas de organização e administração.

Se as observações de Weber acerca da ética da responsabilidade tem um conteúdo historicamente determinado, na medida em que ganha relevância com a tomada de consciência da situação histórica possível pelo diagnóstico da modernidade e do presente, a responsabilidade mesma tem um caráter universal que se atesta já nos pressupostos a partir dos quais Weber inicia sua análise da ação social, especialmente quando da irrupção histórica das cidades, quando teoricamente se evidenciam a racionalidade da ação social. O decisionismo de base, que se assinala como princípio analítico da estrutura da ação social, está associado à responsabilidade individual, e ambos irão tomar corpo na medida em que avança a explicação weberiana dos processos de racionalização. Começamos então pressupondo a decisão e a responsabilidade como elementos característicos dos tipos de ação racional, para em seguida ganharem dimensões historicamente concretas na modernidade.

Desse modo, a sociologia weberiana tem os seus pressupostos fundamentados historicamente, tendo em vista a racionalização social da qual ela mesma é uma consequência. A sociologia weberiana se desenvolve de modo imanente à própria realidade que busca apreender. A racionalização é uma perspectiva imposta pela própria sociologia compreensiva, sendo um elemento característico que a define nos seus próprios termos. Decisão e responsabilidade são categorias analíticas ao mesmo tempo que valorativas da sociologia compreensiva. Colocando-as nas bases e nos pressupostos,

Weber irá apreendê-las tomando formas determinadas social e historicamente. Quero dizer que a sociologia compreensiva coloca problemas que já se encontram nos seus pressupostos, ela mesma se resolvendo nos seus próprios termos. A sociologia de Weber é um exemplo expresso de uma ciência caracterizada pelos pressupostos do autor; tal como Nietzsche destacava, na *Gaia ciência*, quando escrevia no aforismo 344, “que a ciência repousa numa crença, que não existe ciência sem pressupostos”. E se Gabriel Cohn tem razão quando afirma que Weber traduziu os dilemas de sua época e de uma formação social para o plano conceitual, diríamos contundentemente que Weber transformou os seus valores em princípios metodológicos, todos eles de caráter histórico, no sentido de que apareceram na imanência das experiências humanas.

Decisão, personalidade e responsabilidade são inseparáveis quando buscamos compreender o pensamento sociológico weberiano, amplamente ancorado em valores. Na análise weberiana não apenas houve uma autonomização das esferas políticas e éticas, como também, na medida em que as esferas de valor culturais se autonomizavam, tornavam-se cada vez mais necessária relacionarem-se entre si. É preciso destacar esse aspecto no pensamento de Weber, qual seja, quanto mais se autonomizavam as esferas mais se insurgia a necessidade de considerações que atentassem as relações problemáticas entre as próprias esferas culturais. O posicionamento de Weber acerca da responsabilidade ética está relacionado à autonomia relativa de cada esfera de ação, de modo que uma ação política tem implicações e consequências no âmbito econômico, social e cultural. Agora, em questões modernas, coloca-se o problema da burocratização em todos os setores da ação. No setor econômico, a burocracia dentro da administração de uma empresa; no setor social, a emergência de uma camada social orientada por valores que se cristalizaram ao longo do processo de burocratização e se fizeram acompanhar por uma consciência estamental relativo ao funcionalismo moderno; no setor cultural, as consequências de uma institucionalização crescente das relações sociais determinadas pela impessoalidade das ações instrumentais com referência unicamente ao bom funcionamento da máquina administrativa burocrática.

“Em face do fato fundamental do avanço irrefreável da burocratização”, escreve Weber, perguntar-se-ia quais as consequências para a ação política, “pois esta situação objetiva da burocratização oculta-se, na verdade, atrás daquilo que, com eufemismo, se chama ‘socialismo do futuro’ (...) Sempre significam (mesmo que pretendam exatamente o contrário), no resultado: a criação da burocracia” (*Economia e sociedade*, 1999: 540).

Em termos de dominação, impõe-se um estrato social que “imprime seu timbre na era atual e no futuro previsível”, e acrescenta: “a burocratização pertence ao futuro (...) Diante dos outros portadores históricos da moderna ordem racional da vida, a burocracia destaca-se por ser inescapável em muito maior grau” (1999: *idem*). A dominação burocrática está vinculada a um grau crescente de especialização, onde determinados cargos de relevância exigem competência e formação especial da área requerida, de modo que determinadas ações teriam que se enquadrar em condições especiais monopolizadas pelo estamento burocrático.

Como então se definiria uma sociedade cujas relações estariam definidas pelo emaranhado burocrático, onde a dominação se elevou a um tipo de racionalização que escapa ao poder dos próprios indivíduos diretamente envolvidos nas relações? É como se a sociedade ela mesma se autonomizasse, e só então escapasse ao domínio de ação dos homens. A analogia frequentemente repetida por Weber, comparando toda a estrutura de dominação burocrática a uma máquina é bastante sintomática. Como orientar uma máquina que se alienou ao domínio e ao poder de ação do indivíduo? Os tipos de ação social que Weber havia recolhido da realidade empírica, e sempre ali estiveram misturados, com predominância de um tipo ou outro a depender do momento e do contexto histórico, mas que agora se acusava a predominância absoluta da ação racional com relação a fins! A ação afetiva ficou para o âmbito estritamente familiar. A ação racional com relação a valores, que sempre acompanhou a ação racional com relação a fins, pelo menos enquanto sobreviveu o arrimo religioso, agora cede o espaço para esta última como única condição de possibilidade.

Seria teoricamente imaginável uma eliminação progressiva do capitalismo privado, ainda que isso não seja mesmo uma coisa fácil, como sonham alguns que não o conhece. Mas, posto que um dia isso aconteça, esta eliminação de modo algum significaria, na prática, uma ruptura da prisão de aço do moderno trabalho industrial, mas sim uma burocratização... (Weber, 1999: 570)

Siga o leitor as trilhas da *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, ou busque orientar-se por *Economia e sociedade*, é fato que se defrontará com essa problemática que parecia consumir as pesquisas de Max Weber. Termine o leitor com as últimas palavras da *Política como vocação*, sempre estaremos diante dos problemas trazidos pelo

longo processo de racionalização que veio a culminar na sociedade moderna. Os textos weberianos sempre se relacionam entre si, um e outro desenvolvendo temas em comum, sempre seguindo por caminhos já introduzidos anteriormente, mas sempre trazendo novos elementos à discussão. Mas todos vão dar na questão específica das novas relações de dominação cujo portador é a burocracia que se estendia cada vez mais pelas instituições e a sociedade criada pelos próprios homens envolvidos.

Se acabasse eliminado o capitalismo privado, a burocracia estatal dominaria sozinha. As burocracias privadas e as públicas, que agora trabalham umas ao lado das outras e, pelo menos possivelmente, umas contra as outras, vigiando-se, pois, mais ou menos reciprocamente, fundir-se-iam, então, numa hierarquia única. A situação seria análoga à do Egito da Antiguidade, só que assumiria uma forma incomparavelmente mais racional e, por isso, muito mais inescapável (*Economia e sociedade*, 1999: 541).

O diagnóstico weberiano não deixa espaço a qualquer especulação. E neste ponto Weber é bastante preciso. Foram volumes inteiros para explicar o desenrolar do processo de racionalização; todas as sociologias que passaram pelas cidades culminam nestas palavras que o leitor nos permitirá citar longamente:

Uma máquina inanimada é espírito coagulado. Somente o fato de sê-lo proporciona-lhe o poder de forçar os homens a servir-lhe e de determinar, de modo tão dominante, o dia-a-dia de sua vida profissional, como é, de fato, o caso na fábrica. Espírito coagulado é também aquela máquina animada representada pela organização burocrática, com sua especialização do trabalho profissional treinado, sua delimitação das competências, seus regulamentos e suas relações de obediência hierarquicamente graduadas. Aliada à máquina morta, ela está ocupada em fabricar a forma externa daquela servidão do futuro, à qual, talvez um dia os homens estarão obrigados a submeter-se sem resistência, como os felás do antigo Estado egípcio, se uma administração por funcionários, boa do ponto de vista puramente técnico (...), chega a ser para eles o último e único valor que deve decidir sobre a forma em que se tratam de seus assuntos (*Economia e sociedade*, 1999: 543)

A conferência sobre *A política como vocação* foi proferida para estudantes universitários, portanto para uma ocasião especial, mas suas palavras podem atravessar todo o estudo de Weber; talvez o fato curioso do realismo de uma fala se apresentar mais vivamente contribua para que tenhamos a sensação de ouvi-lo sempre que estejamos a lê-lo. De qualquer forma, somente iremos alcançar uma compreensão mais plena dos problemas weberianos, principalmente da sua fala em *A política como vocação*, se atentarmos as questões culturais e o diagnóstico da modernidade que tem sua expressão mais cabal na prisão de ferro, gaiola de ferro, carapaça que representa a cristalização burocrática.

Existe um contexto político mais “imediato” que explica a gênese das conferências de Weber, tal como desenvolvido por Schluchter no seu livro *Paradoxos da modernidade*. Mas existe também um contexto mais *detido* associado às conferências, que envolve justamente as teses weberianas do processo de racionalização e burocratização que afeta todos os âmbitos sociais e culturais, inclusive os da ação política, não somente relacionados à Alemanha da época de Weber, mas às condições da cultura moderna do Ocidente.

A burocratização, enquanto processo social, ameaça a capacidade de decisão e o senso de responsabilidade que caberiam aos indivíduos que deram início à racionalização que agora se contradiz. Como dimensão sociológica de uma perspectiva que se assumiu tomando como ponto de partida o indivíduo da ação, a burocracia seria destacada logicamente pelo sociólogo atento aos processos sociais que se desenvolvem paradoxalmente, indo de encontro aos próprios pressupostos da sociologia compreensiva que acentua a capacidade de decisão e a responsabilidade da ação. Aqui a dimensão técnica da modernidade aparece reduzindo os indivíduos a meras peças de uma engrenagem que funciona de modo perfeito, e desligada do que seria a intromissão humana.

Neste sentido, a própria dimensão discursiva da ciência e do cientista estaria desvalorizada em vista de uma possível hipertrofia da administração burocrática. A liberdade de ação do político, por seu lado, estaria comprometida nas suas possibilidades dentro da esfera política. O avanço da burocracia significa perda de liberdade de ação das associações científicas e políticas, e mesmo a ética da responsabilidade com todos os seus atributos discursivos, como bem mostrou Schluchter, estaria inviabilizada em vista de um

estamento burocrático orientado unicamente pelo poder legitimador da técnica. Levando em consideração o olhar sociológico de Weber, cujos interesses sempre estiveram voltados para as associações voluntárias fundamentadas na potencialização das capacidades de decisão e responsabilidade, sendo a teoria da modernidade amplamente ancorada na descoberta empírica de grupos sociais estruturados a partir desses princípios, o crescimento da burocracia e a formação de grupos burocráticos de poder e relevância social aparecem como desfecho paradoxal de uma teoria que, levada às últimas consequências, terminaria por contradizer os pressupostos que orientaram a seleção dos fatos significativos.

Para Weber, os caminhos que tomavam os processos sociais caracterizadamente modernizantes continham possibilidades reais de contradição; se de um lado o seu acento na burocratização servia para advertir os perigos que ameaçavam as possibilidades de ação, por outro lado, o diagnóstico da modernidade apresentava a situação histórica de modo a assinalar a *posição* do indivíduo diante de circunstâncias em que se teria inevitavelmente de assumir responsabilidade. Essa posição referida é uma consequência dos desenvolvimentos histórico-sociológicos que põem o indivíduo numa condição à qual não poderia escapar: a postura responsável.

A conferência proferida por Weber, *A ciência como vocação*, do mesmo modo que *A política como vocação*, também tem por objetivo levar o ouvinte a uma tomada de consciência da situação histórica, que naquele primeiro texto, digamos aqui aos leitores, leva-nos por considerações mais amplamente culturais. Pergunta-se pelo valor das ciências, pelo papel dos professores universitários, o que devemos esperar das pessoas diretamente envolvidas com a Universidade – tudo isso numa situação em que devemos ter plena consciência dos destinos da nossa época, caracterizadas pelo crescente processo de racionalização e intelectualização, e como diz Weber, acima de tudo, de desencantamento do mundo. Sabemos que os primeiros passos de tal desencantamento se deram nas cidades como palco das investidas do cristianismo contra a magia, mas agora no contexto cultural do século XIX entrando pelo século XX, era a própria religião que

era desafiada. “Hoje, dirá Weber, as rotinas da vida cotidiana desafiam a religião. Muitos deuses antigos ascendem de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por isso, a forma de forças impessoais” (p. 103). De um lado, as religiões, profetas, teólogos; do outro, a ciência e os cientistas vocacionados; de outro ainda, a política e os políticos e demagogos.

O que significa para as relações humanas o fato de o mundo ter-se desencantado de suas relações mágico-animistas, de as pessoas terem se desvinculado dos clãs e relações tradicionais, e agora as religiões terem sido desvalorizadas frente a outras esferas de ação em luta, de modo que as relações sociais estão sem sentido último nos horizontes de cada indivíduo, e, no fim, ter sobrado a máquina burocrática tecendo a rede de relações sem sentido algum? Poderia tomar de empréstimo as próprias palavras de Weber: “A questão é se há ou não alguma verdade nesse sentimento, que ressaltei deliberadamente com algum exagero”. O que significa isso para a cultura que se desenvolve nas cidades, portadoras do processo de racionalização? As cidades, portadoras de ações “livres”.

Weber pergunta, a certa altura do discurso das *Ciências como vocação*, o que se alterou nos horizontes culturais que afastaram das nossas perspectivas a maneira de Platão se questionar acerca da verdade no conhecimento. Qual o significado de Nietzsche? Depois de Nietzsche a questão do sentido tornou-se muito mais problemática do que até então. Para que possamos ter plena consciência das questões weberianas, também relativas à cultura moderna, teremos que especificar melhor as relações bastante ambíguas e sempre críticas entre Weber e Nietzsche.

Quando, pois, Weber diz que a “sinceridade de um intelectual hoje, (...), pode ser medida pela maneira como ele se situa em relação a Nietzsche...” não quer dizer que se exige *apenas* um “posicionamento” diante dele, no sentido que Gabriel Cohn sugere (2003: 160). Isso seria atenuar demais o que a citação denota. De outro modo, Weber quer dizer é que qualquer pensamento mede-se a partir de seu movimento dentro do “mundo intelectual formado” pelo filósofo supracitado: “O mundo intelectual no qual vivemos foi em grande parte formado por (...) Nietzsche”. Se levarmos às últimas consequências, temos que esse “mundo” já se configurava, ou já se anunciava nos horizontes; é quando “a luz dos grandes problemas culturais desloca-se para mais além” (Weber, 2001: 154). Situar-se em relação a Nietzsche, aqui, implica necessariamente estar-se movendo no mundo intelectual aventado pelo filósofo, para só então posicionar-se criticamente. Por exemplo, a defesa por parte de Weber da verdade científica enquanto valor somente faz

sentido e traduz a sua singularidade, em todo o seu alcance, diante da crítica demolidora do filósofo, portanto no mundo intelectual formado por Nietzsche. O próprio esforço metodológico weberiano somente pode ser apreendido se nos localizarmos num mundo onde não há qualquer garantia absoluta de sentido, onde o cientista não possa derivar facilmente seu método de um cosmo pronto e acabado que possibilite uma relação direta entre as coisas e os problemas. No mundo intelectual que Weber se movia tudo deveria ser buscado, construído, seria preciso recorrer a uma série de procedimentos se quiséssemos explicar algo numa infinidade de coisas possíveis que não se prestam a simples dedução. A própria unidade de método, que Gabriel Cohn diz ter Weber alcançado, somente se faz compreensível se matizarmos tal afirmação, considerando que as considerações metodológicas de Weber estão bem longe de qualquer posição cartesiana, para quem há uma correspondência entre a unidade do cosmo, metafisicamente concebido, e a unidade do método. Mesmo qualquer proximidade com o positivismo precisa ser muito bem compreendida. Depois das críticas de Nietzsche não há garantia de nada absolutamente, nada pode ser derivado de nada assim tão simplesmente, mas tudo precisa ser construído, os princípios precisam ser afirmados, postulados, num esforço metodológico para firma-se numa orientação em meio à falta de sentido, de finalidade *a priori* das coisas e do mundo.

Desse modo, o enunciado nietzschiano da *supressão radical do sentido objetivo do mundo* é fundamental para delimitarmos os horizontes culturais aos quais se inseriam os questionamentos weberianos. *Ter a consciência do alcance* desse enunciado nos propicia uma melhor compreensão de questões epistemológicas e questões que atingem o âmbito da cultura ocidental no qual se inscreve a conferência sobre *A ciência como vocação*. A idéia nietzschiana de que “Deus está morto” é relevante para os planos dos questionamentos culturais, portanto é um problema que atinge, como era de se esperar de uma idéia cultural, que também tenha consequências no âmbito epistemológico. Tendo em vista a causalidade do simples “enunciado” é que Weber pergunta pelo alcance do significado. Colocar o problema dessa forma evita qualquer rotulação mais simplista do tipo “Weber nietzschiano”, etc. Por outro lado, Weber pode ter se utilizado de uma série de categorias de Rickert, ou mesmo de Kant, mas isso não o torna um neokantiano, haja vista que o enunciado nietzschiano no qual se movia imprimia um outro contexto significativo àquelas mesmas categorias apropriadas, a exemplo da questão dos valores, que em Rickert são objetivos, e em Weber são subjetivos, e isso muda tudo. Weber, então,

pode inclusive ter assumido uma postura crítica diante das colocações particulares de Nietzsche, mas assumiu de um modo singular as consequências dos enunciados nietzschianos. Então, colocando o problema nestes termos, assim nos servindo do método arqueológico, não buscamos enumerar uma série de temas afins entre Weber e Nietzsche, nem estamos mais preocupados em recolher outros tantos temas que apontam as suas incompatibilidades; de outro modo, estamos concentrados em saber quais os pontos em que as teses de Nietzsche se tornaram imprescindíveis para que Weber se colocasse diante dos seus interlocutores de modo original, mesmo quando discutiam temas em comum. A singularidade de Weber só se torna compreensível a partir das críticas de Nietzsche, que não pôde ignorar: principalmente, era possível defender a ciência no mundo intelectual formado pelos enunciados nietzschianos; esse é o ponto fundamental.

O “lugar arqueológico” de discussão weberiana está para além de qualquer referência a um sentido objetivo do mundo. Estaríamos numa época em que as religiões que doam sentido, juntamente com as filosofias metafísicas e suas visões de mundo, recuaram frente às novas perspectivas, e em grande medida aos novos atores no plano cultural. Quem estivesse buscando um profeta ou líder demagogo que se retirasse da Universidade, porque não está ao alcance de um professor especializado o poder de apresentar um sentido para o mundo. Vivemos numa época, diz Weber, sem deuses e sem profetas. Uma frase de Weber, lapidar, presente nos seus ensaios metodológicos, poderia atestar sua relação decisiva com Nietzsche:

O destino de uma época cultural que provou da árvore do conhecimento é ter de saber que podemos falar a respeito do sentido do devir no mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido (MSC, Objetividade, p. 113)

Tipologicamente, poderíamos construir o mundo intelectual weberiano a partir das duas idéias epistemológicas de caráter nietzschiano. São as bases *epistemológicas* do pensamento *sociológico* de Weber, que de um lado possibilitou sua *crítica demolidora*, e de outro sua *sociologia compreensiva*: são, pois, a idéia de supressão radical do sentido objetivo do mundo e a idéia dos valores subjetivos. Com estas duas idéias ter-se-á a “plena consciência da irracionalidade da realidade”, o seu “alcance”, que Weber dizia não ter

Roscher (2001: 12), e isso poderia ser estendido para todos aqueles do contexto acadêmico envolvidos com a “controvérsia metodológica” ou com formulações neokantianas da história. Roscher, Knies, pertencem ao primeiro grupo, Dilthey, Rickert pertencem ao segundo grupo. Todos aqueles já percebiam que os conceitos não traziam a realidade em sua totalidade tal como pressupunha a epistemologia de Hegel, onde o racional é o real e o real é racional. Mas mesmo que isto não mais aceitassem, ainda permaneciam nos limites da visão de mundo hegeliana. O ataque ao historicismo alemão, por exemplo, vai neste sentido. Perguntamos, então, como seria possível vencer as já perceptíveis insuficiências metodológicas de Hegel, se nos seus limites epistemológicos permaneciam, se a linguagem do “mundo intelectual formado” por Hegel ainda era a linguagem que dava os limites discursivos e fixava os horizontes para uma maneira de tratar as coisas, digamos, muito “filosoficamente”? Enfim, quais as idéias que romperam esses limites que já se percebiam inadequados? Peremptoriamente, as coisas somente se inverteriam quando se percebesse o alcance da irracionalidade da realidade; o que ela de fato significava.

Defendemos que foram justamente aquelas duas idéias que tornaram possível o pensamento sociológico de Weber insurgir-se tão inovadoramente e num ambiente tão hostil ainda dominado por visões de mundo. Ali foi Weber o primeiro a alcançar a “plena consciência da irracionalidade”, e daí exigir a compreensão do “significado epistemológico da irracionalidade da realidade” (Weber, 2001: 269).

Contudo, para que se evite qualquer interpretação, ou tentação, determinista que diria dessas duas idéias condição absoluta de possibilidade do pensamento weberiano, adiantemo-nos a esse leviano determinismo epistemológico que não somente poderia fazer acreditar que esse campo específico sobrepõe-se, dentre tantos outros igualmente significativos, ao político, ao econômico, ao religioso, etc, como também fazer crer que tais idéias são tudo para o pensamento de Weber. Neste aspecto sejamos weberianos e consideremos as coisas bem weberianamente: o que teríamos, então, são reconstruções típico-ideais que opera por “interpretação” num primeiro momento e depois se arrumam os pontos “interpretativos” por afinidades eletivas e causação adequada para a “compreensão”. Temos, por conseguinte, que as duas idéias estariam, por “afinidade eletiva”, numa “história” que pretenda estudar e focalizar a significação da sociologia compreensiva de Weber, por um lado, e, por outro, as duas idéias epistemológicas estariam relacionados por “afinidade eletiva” também. Sendo possível então a

investigação de tantas outras idéias que coerentemente possam compor um outro quadro típico-ideal do que tenha dado possibilidade objetiva a Weber.

Em suma, o estudioso que volta suas atenções para a compreensão do pensamento sociológico de Weber não poderia deixar de se perguntar o que se alterou nos horizontes epistemológicos e deu as condições para Weber, de repente, operar toda a sua crítica “demolidora”, negativamente, quando tantos outros se debatiam na tentativa de resolver o problema do conhecimento científico e a metodologia adequada. E positivamente, propondo sua sociologia compreensiva e sua metodologia tipológica. Não poderíamos deixar de perguntar pela significação daquelas idéias – da supressão radical do sentido objetivo do mundo e dos valores subjetivos – e essa pergunta repetiremos sempre que necessário. Terão sido elas as bases epistemológicas para um novo “mundo intelectual” radicalmente oposto às visões de mundo, ao “mundo intelectual” de Hegel?

No mais, Deus está morto, por consequência o lugar ocupado outrora também. O Homem maiúsculo também não faz mais sentido, e com ele a idéia de redentor. Nietzsche não coloca o homem no lugar de Deus, e como Weber, procura o seu lugar no meio do mundo, entre outros homens, buscando aqui a sua dignidade, resguardando aqui a sua integridade. O conceito de personalidade construído por Weber ao longo de sua obra implica essa tomada de consciência por parte do leitor: a consistência interna dos valores assumidos e a responsabilidade demasiadamente humana. “Por trás de toda ação está o homem”, diz-nos Weber. Somente o homem, nada mais.

Neste ponto exatamente faz-se compreensível a decisão. Na ausência de qualquer referência absoluta ou transcendente, da inexistência de qualquer sistema objetivo de valores ou qualquer ponto fixo ao qual possamos recorrer em qualquer situação, é preciso decidir-se em meio a uma infinidade de valores incompatíveis. A própria idéia de uma *unidade do sujeito* fica comprometida, mesmo o conceito de personalidade não se faz facilmente compreensível se não atentarmos a sua *contradição* inerente em condições modernas, de um mundo desencantado, sem sentido objetivo que lhe dê direção e firmeza em termos absolutos, de fora. Tudo deve ser buscado subjetivamente, partindo de dentro, a firmeza mesma em meio à indefinição.

O processo decisório passa necessariamente pela escolha de valores firmados na imanência da existência social, e como toda a vida, é amplamente cultural, ancorada em valores. Somos homens de cultura, dotada da capacidade e da vontade de fundarmos

valores, tal o pressuposto weberiano que, na sua relação com a filosofia de Nietzsche melhor diríamos que, dado a idéia de cultura como um conceito de valor, somos responsáveis pela criação de valores entre outros valores e culturas diversas, e fundamentalmente em luta.

Como estamos discutindo as categorias weberianas no contexto da racionalização social, precisamos deixar claro como se dá esse processo de decisão. Primeiramente, temos a decisão como categoria analítica presente em qualquer ação; depois é necessário apontar as formas tipológicas assumidas pelos processos sociais. Pelo processo de racionalização social porque passa a sociedade ocidental, caracteristicamente modernas, a decisão se dá de um modo tipicamente responsável, lembrando ainda que os pressupostos weberianos são todos eles fundamentados historicamente e, como destacamos, a decisão, a personalidade, e a responsabilidade existem no plano metodológico weberiano apenas e na medida em que pertencem ao contexto cultural das modernas sociedade ocidentais, historicamente determinadas. Mas em que medida a decisão seria responsável, portanto compatível como a cultura moderna? Ou, nos termos de Weber, com a moderna “cultura política”⁵?

Dissemos que a simples relação do político, por exemplo, com o burocrata se dá num modelo decisionista, no qual o suporte técnico caberia a este e a decisão fundamental àquele. Contudo, aqui não se limita a perspectiva de Weber, para quem as ciências sociais poderiam fornecer amplo suporte técnico além de possibilitar a discussão acerca dos valores que estão na base de qualquer tomada de posição e decisão. A modernidade é caracterizada pela autonomização crescente das esferas de valor, e por isso mesmo se faz absolutamente necessária a relação ponderada entre os atores sociais, portadores específicos dos valores representativos de cada esfera de ação. A racionalização social implica esta relação composta entre as instituições sociais e seus portadores específicos. E um dos valores essenciais das instituições universitárias ou qualquer outra portadora dos valores científicos é justamente o caráter dialógico imprimido em qualquer discussão, mesmo aquelas relativas a valores, onde a luta é patente.

Discorrendo sobre a ética da responsabilidade, Schluchter (2011: 67) acentua o caráter dialógico do conceito weberiano, diferenciando-o tipologicamente da ética kantiana, para a qual Weber teria se colocado criticamente, mas continuando-se pela

⁵ Ver o ensaio sobre a Objetividade, primeira parte.

tradição que tem como pai o filósofo de Königsberg. De modo semelhante, destacamos o caráter dialógico, com o que concordamos com Schluchter, mas o fizemos de modo a deixar presente o caráter histórico do tipo weberiano, e além disso fazendo-o partir da relação de Weber com Nietzsche, pressupondo uma linha direta que leva de Kant a Weber, passando por Nietzsche.

Portanto, temos o diálogo como uma das características centrais do tipo de ética da responsabilidade: o diálogo se fez valor, juntamente como a noção de responsabilidade, na medida em que estamos a falar, nos termos de Weber, de uma moderna “cultura política”. Aqui Weber atribui um acento diferenciado, contrapondo-se à crítica valorativa e genealógica do conceito mais geral de comunicação por parte de Nietzsche, para quem a consciência é uma rede de ligação entre as pessoas, por um lado, mas por outro implicando um relacionamento gregário de acento negativo.

Para Weber importava a crítica devastadora de Nietzsche ao conceito de verdade científica. Era preciso manter-se firme nesse solo arenoso. O fato é que tomamos o diálogo e a verdade científica como um valor, e para isso tivemos que encarar o gigantesco espectro nietzschiano. Weber defendeu a verdade científica no mundo formado pelo filósofo Nietzsche, elaborou toda a sua metodologia nesse contexto, pensou todas as possibilidades epistemológicas do conhecimento científico neste lugar inaugurado com as luzes da crítica nietzschiana. Como já adiantamos, neste aqui e agora, o esforço metodológico aparece em toda a sua dimensão humana. E repetimos: A idéia que nos ocorre de que toda metodologia é um artifício humano para dominar o que está ao redor é uma idéia perfeitamente suscetível de compreensão, todavia, ela adquire contornos propriamente trágicos se tivermos a consciência e alcançarmos o ponto weberiano que diz respeito ao “significado epistemológico da irracionalidade da realidade”. Não há sistemas objetivos nem garantias absolutas de orientação, nem mesmo a garantia de que o método nos forneça o caminho para a verdade absoluta, sendo a *verdade científica* um valor cultural para aqueles que estão dispostos a aceitá-lo, como destaca o próprio Weber.

Diante da idéia de que Deus está morto, de que não há qualquer sentido objetivo pelo qual possamos nos orientar na “imensidão sem fim”, senão por aqueles sentidos criados por nós mesmos, Nietzsche afirma a sua alegria, pois estamos livres de qualquer julgo vindo de algum absoluto, estamos, pois, livres para criar. A posição de Weber,

poderíamos dizer de uma outra perspectiva, é tão trágica quanto, o temperamento talvez os diferencie. Weber retira do conteúdo tipológico da ética da responsabilidade toda e qualquer referência kantiana ao pesado dever, pois da forma imperativa facilmente se deduz... e para Weber a responsabilidade pelas consequências da ação são assumidas no contexto de um mundo desencantado, no sentido amplo do termo. Aqui precisamos melhor o conceito de responsabilidade de Weber. O *homem responsável* é um tipo de *espírito livre*⁶. Não pretendemos reduzir um termo ao outro, mas iluminá-los pelas lentes da crítica, que antes de conformá-los, tem por princípio confrontá-los; eis o ponto. E atenção, aqui o encontro que se dá entre a perspectiva de Weber e Nietzsche é decisivo e esclarecedor, e guarda uma virtude, a de não eliminar as singularidades, que bem se mostrariam pelos excessos que, aliás, podem permanecer guardados, ou à justa apreciação do leitor. O retorno aos imperativos kantianos, por parte de Weber, seria retrocesso; mas seguir-se pela trilha indeterminada do irracionalismo seria demais. Uma coisa está firmada, ambos os autores, Weber e Nietzsche, falam do mesmo solo arqueológico, tomam posições a partir do mesmo lugar, pois de outro modo o encontro não seria possível, o que, bem ao contrário, mostrou-se, por tudo o que vínhamos apresentando, inevitável. O ponto de encontro, que se destaca por afinidades, é singularmente crítico: o homem responsável e o espírito livre. Gabriel Cohn destaca que nem a ciência weberiana é alegre, nem Weber é um espírito livre, que Nietzsche prossegue de onde Weber recua, evitando assim os percalços do irracionalismo (2003: 161-2). Contudo, não é de se questionar se o espírito livre é irresponsável, seria simplismo inaceitável; não é dessa perspectiva que nos colocamos, mas de outra: se a responsabilidade é livre, como seria livre a ação racional, no sentido weberiano, e isso coloca tudo em outros termos. No contexto cultural de um mundo desencantado, livre do tradicionalismo de um lado, e de outro livre das pressuposições que prendem os homens a valores absolutos e a um sentido objetivo, é possível compreender a assertiva que diz do tipo responsável um espírito livre: somos nós que temos que criar o sentido, como afirma Weber, cujas palavras poderiam ser de Nietzsche. Essa responsabilidade é do homem, “demasiadamente humana”, e suas consequências no discurso teórico são presumíveis, afinal, eles falavam do mesmo mundo intelectual, tentam responder, cada um ao seu modo, às mesmas exigências do tempo. Sobretudo não fugir ao diabo que se apresenta ameaçador. O conceito de

⁶ No sentido que Nietzsche atribui ao termo, ou seja, sem preconceitos moralizantes, nem preso a qualquer fundamentação metafísica que o oriente a priori.

responsabilidade, como se percebe, é cheio de significação, que muitas vezes ameaça extravasar-se – *paradoxalmente*.

É preciso acentuar que Weber concebe a idéia de uma ética da responsabilidade em contraste com a ética da convicção que simplesmente age pelas causas que a motivam, sem levar em conta as consequências; para depois apresentar-se numa medida em que os termos da questão aparecem misturados. Neste ponto Weber não deixou de ser claro, como pressupunha: não se trata apenas de ter em mãos o conhecimento, preciso que seja, das consequências da ação, o que faria do distanciamento um mero atributo de fria objetividade, e da racionalidade um atributo do mero cálculo que não envolvesse a pessoa como um todo. É justamente isso que as palavras de Weber tentam advertir quando apresenta o ponto em que a ética da responsabilidade se concilia com a ética da convicção: aqui não poderia ser de outro modo, o homem age com o sentimento de responsabilidade motivando desde dentro, pois a sua pessoa está envolvida da cabeça aos pés com a ação no seu todo, ou seja, até às consequências, dir-se-ia, pois, responsavelmente motivada. A responsabilidade talvez pesasse se o sujeito da ação não se sentisse moralmente motivado, mas ao contrário, é como se a responsabilidade que carregasse fosse o seu próprio ser, inscrito nas linhas do seu destino. “Ele realmente sente essa responsabilidade no coração e na alma”, diz Weber. Na tradução da edição brasileira está caracterizado o “homem genuíno”, p. 88.

Quanto às relações cruciais dos pensamentos de Weber e Nietzsche cabem aqui mais algumas palavras: eles travaram uma luta intelectual tendo em vista os destinos da Alemanha, aos quais os deles próprios estão inscritos. Houve um tempo em que eram feitos todos os esforços para encobrir, ou mesmo negar uma tal relação que parecia comprometedora, pois Nietzsche estava associado à Alemanha nazista. Mesmo em relação a Nietzsche unicamente, já se gastou muita energia intelectual para desvinculá-lo daquele projeto da Segunda Guerra, mas contra ele existia toda a história de suas interpretações, inclusive os seus escritos póstumos, não publicados em vida, mas que foram reunidos num livro organizado pela sua irmã, e serviu para muitas interpretações comprometedoras. Eu acredito que para esses propósitos não precisaríamos tanto, uma vez que sua obra é marcada pela ambiguidade, que bem combina com alguns de seus pressupostos, tais como o de que não há texto, somente interpretação. Que uma leitura mais atenta consiga provar que Nietzsche teria sido o maior inimigo de Hitler, talvez não consiga obscurecer o fato de que interpretações de sua obra foram utilizadas para

legitimar o programa do nazismo, no exemplo mais crasso de um paradoxo das consequências, para utilizarmos-nos de categorias weberianas. Para um historiador, os destinos de uma obra são feitos pelas suas interpretações, do uso, devido ou indevido, que fizeram dela; destino no sentido forte do termo. Tendo em vista esse sentido específico e toda a ambientação cultural que tornou aquelas interpretações possíveis, portanto algo que já se projetava anteriormente, favorecendo tais interpretações, portanto precisamente neste contexto, a ética da responsabilidade se insinua mais decisivamente, e o próprio conceito de responsabilidade se desprende e ganha inúmeros significados, potencialmente arriscados. Inúmeras categorias do pensamento de Weber poderiam ter servido a outros propósitos que não inicialmente imaginados pelo autor de uma sociologia da dominação e do poder, um pensamento atento aos homens extraordinários da história, dotados de carisma arrebatador de multidões. Se Weber vivesse à época que este parágrafo se refere, provavelmente ele se veria imerso numa nuvem densa da qual pouco poderia fazer para evitar que o trem tomasse outra direção, que não a que de fato tomou. Era assumir a responsabilidade, como de fato já teria feito a respeito da Primeira Guerra, da qual havia se posicionado criticamente, mas que quando estourou, permaneceu firme: não era para ter sido assim, mas já que foi, temos que nos resolver com o que se apresenta.

Hoje o nosso rumo é bem outro; não poderia dizer que agora temos melhores condições para compreendê-lo, mas temos uma posição em que podemos acentuar os aspectos do seu pensamento que calham mais adequadamente na atualidade, e talvez não houvesse condições de serem destacados na sua época, como o próprio Weber já havia se referido quando falava de uma cultura política moderna, em contradição à Alemanha de seu tempo, para a qual permaneceu sempre um crítico, e um crítico singular, aquele que tem por objeto aquilo pelo qual está também envolvido; de uma crítica que fala de dentro, que corta a própria carne. Que sabe que o diferente não é o igual, obviamente, mas podem ser os mesmos.

No caso do tipo weberiano, seu conteúdo caracterizador é gestado nas malhas da história experimentada pelos homens, numa vida que se realiza na imanência da luta, sem guarida que transcenda a contingência intramundana. O tipo responsável age consciente da situação histórica e do estado de coisas que o circundam na realidade empírica, consciente das exigências do dia, de modo que seja capaz de *relativizar*, ele mesmo, os seus valores, pô-los em discussão, que seja assim capaz de realizar potencialmente o ideal

da sociologia compreensiva: “compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos”.

Por que o Ocidente tomou esse e não outro caminho, por que eu me tornei o que sou. No contexto da racionalização social caracterizado pela presença institucional da ciência e seus tipos humanos adequados em sentido, podemos dizer que a defesa fundamentalista dos valores é completamente descabida, diria mesmo irracional. O tipo do cientista social detém valores culturais e princípios éticos que bem poderiam definir a sociedade moderna, e aqui acentuamos a significação causal do racionalismo científico, com seus portadores. Como acentua Max Weber, toda e qualquer escolha e construção de objeto para a pesquisa somente se torna possível pelo interesse valorativo, e qualquer segmento da realidade infinita e inesgotável somente pode ser destacado pela referência que fazemos aos nossos valores – este é o sentido da objetividade.

E a crença – que todos nós alimentamos de uma forma ou de outra – na validade supra empírica de idéias de valor últimas e supremas, em que fundamentamos o sentido da nossa existência, *não exclui, mas pelo contrário, inclui* a variabilidade incessante dos pontos de vista concretos, a partir dos quais a realidade empírica adquire significado (MCS, Objetividade, p. 153)

Não exclui, mas antes inclui... o grifo é nosso, e para destacar a relação, termo a termo, da metodologia científica weberiana com a sua visão da vida social moderna. Com isso percebemos uma coisa: sua crítica ao marxismo, quando se misturam indiscriminadamente posições científicas e tendências políticas, desejando justificar “cientificamente” o socialismo, determinando absolutamente o sentido e os valores da vida cultural, excluindo outros pontos de vista; tudo isso num contexto em que Weber se confessava burguês, e ele mesmo crítico da burguesia⁷. *Paradoxalmente*, as coisas se passam de modo semelhante com o kantismo; escreve Weber em *Ciência como vocação*

⁷ Por ocasião da discussão acerca da revista dedicada aos estudos da ciência social, no setor que abre o artigo sobre a Objetividade, e remete a temas práticos aos quais devem se voltar a sociologia, Weber procura definir o caráter da revista, portanto da ciência que pratica e sua visão do mundo e da sociedade, quando escreveu: “O que caracterizou a revista foi, e, sem dúvida, será, no futuro, no que depende dos editores, conseguir a colaboração do trabalho científico dos oponente políticos mais encarniçados que se encontrem ao redor. Até este momento, o Arquivo não foi um órgão socialista, nem será futuramente um órgão burguês. Ninguém será excluído do círculo de seus colaboradores, se ele continuar no terreno da discussão científica”. (MCS, p. 115)

Nenhuma ciência é absolutamente livre de pressuposições, e nenhuma ciência pode provar seu valor fundamental ao homem que rejeita essas pressuposições. Toda teologia, porém, acrescenta algumas pressuposições específicas ao seu trabalho e, assim, à justificação de sua existência. Seu sentido e âmbito variam. Toda teologia, inclusive, por acaso, a teologia hinduísta, pressupõe que o mundo deve ter um significado, e a questão é como interpretar esse significado de modo a torná-lo intelectualmente concebível. Ocorre o mesmo com a epistemologia de Kant...” (p. 106)

Capítulo 3 – A ciência e os valores

A respeito do que poderia se entender por especialização, o termo nos guarda dois sentidos que distinguimos sutilmente nos escritos de Max Weber. A especialização aparece querendo dizer de uma ciência separada de uma outra, quando um trabalho que precisasse da contribuição de ambas seria um trabalho interdisciplinar. Neste caso a especialização científica é pensada no âmbito restrito da ciência mesma, ou seja, a relação entre os cientistas numa tal “divisão do trabalho científico”. O outro sentido do termo assinala algo como o que, poder-se-ia dizer, autonomização, ou seja, aqui precisamente a especialização das ciências implica a definição ou delimitação da sua tarefa frente a outras esferas da cultura, tais como a religiosa, a política, a ética, a estética, etc. A especialização neste caso remete à relação entre os cientistas e os outros agentes sociais diversos portadores de outros valores. A ciência teria o seu meio próprio, e cada uma das outras esferas da mesma forma os seus. Não haveria intromissão ou invasão das esferas, por exemplo, um cientista não poderia sofrer interferência de agentes políticos, nem mesmo o cientista poderia travestir-se de político, o que não precisaria, diga-se, isentar-se de uma tomada de posição política ou cultural.

Weber observava panoramicamente o “decurso do desenvolvimento histórico”, e anotava o “estabelecimento de uma ordem racional com relação a fins cada vez mais ampla” (Weber, 2001: 346) na sociedade moderna – quando interrogou acerca do

significado do processo de racionalização, do ponto de vista prático, que se reflete nas relações sociais amparadas na “divisão do trabalho”. Esse questionamento weberiano introduz uma discussão importante para os objetivos do capítulo presente. Poderia ser perfeitamente respondida com as palavras de Marx; a própria pergunta poder-se-ia dizer do velho Marx – o d’*O Capital* – que nos delineia a imagem que traduz a realidade das fábricas que se insurgiam nas sociedades modernas industriais e capitalistas, trazendo a completa “alienação” dos trabalhadores que, uma vez submetidos à divisão do trabalho, quando o processo de produção se esfacela em fases agora impessoais, perdem a consciência do produto final.

As palavras de Weber denotam algo semelhante. Não usa o termo trabalhador ou operariado, mas genericamente massa, diz de um “tipo de agir em massa” – um agir que “mantido com total desconhecimento do fim, do sentido...”, age pelo “consenso na conformidade referente ao habitual, ao adquirido e ao que sempre se repete”. Textualmente:

O processo de diferenciação social e da racionalização, portanto, mas no que se refere ao resultado, significa, não sempre, pelo menos normalmente, um distanciar-se sempre maior, no conjunto, das pessoas que estão na prática envolvidas nas técnicas e nos regulamentos racionais da sua base, os quais, para eles, costumam permanecer tão ocultas como para os ‘selvagens’ os procedimentos mágicos dos seus feiticeiros (2001: 347).

Então o que significaria uma ciência “especializada”, de um “especialista puro” (Weber, 2001: 363), unicamente como técnica, meio? – Perguntaria Weber. E nestas condições, meio para um fim. O termo “especializada” levanta considerações que não deixaram de serem explicitadas por Weber; pergunta então: qual o “significado de formação especializada” (idem)? Destaca, então, uma “apreciação inteiramente moderada” em oposição ao “especialista puro”, nesse tipo ideal específico. Dentre outros aspectos Weber acentua para a “apreciação moderada” da especialização uma “formação intelectual geral” – oposto mesmo ao que seja uma especialização “pura”. Um ponto é crucial para argumentação presente: “especialização das ciências” em Weber não quer dizer de um especialista puro, e se não quer de uma “formação intelectual geral” puramente (idem), bem longe de uma ciência como que “isolada”, por exemplo, da

política, da ética, e mesmo da filosofia social – a partir da qual se faz, na discussão racional que “busca” a objetividade, uma “abordagem científica dos juízos de valor”. Weber assinalava que é a missão da “revista” científica (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) é “...determinar univocamente o sentido da vida cultural”. “Por isso [continua Weber peremptoriamente] acompanharemos sempre com cuidado o percurso das análises da ‘filosofia social’” (2001: 114).

Não que a ciência weberiana seja assim indisciplinada, ou mesmo filosófica num sentido estrito de uma disciplina acadêmica, e negar então sua especificidade, ou mesmo seu caráter “técnico”. Todavia, destaca: “O que caracteriza o caráter político-social de um problema consiste, precisamente, no fato de não se poder resolver a questão com base em meras considerações técnicas...” (Weber, 2001: 112). Quando Weber acentua a significação do que chama de “explicação compreensiva”, como algo não propriamente “científico” dado suas dimensões “filosóficas”, diz ser necessário pelo seu efeito acessório e etc, mas não esquece de enfatizar, logo em seguida, a sua “importância científica” (2001: 371). Seria importante enfatizar: a ciência em Weber jamais perde o seu caráter técnico, ela é sempre um meio; contudo, apenas restrita ao cálculo, ela não teria sentido algum. A “realidade empírica” weberiana é complexa demais para se deixar “deduzir” a partir de leis e números, e Weber não deixa nunca de frisar que quando o objeto de estudo é a cultura, são de valores, portanto, que se trata – “O conceito de cultura é um conceito de valor – a realidade empírica é ‘cultura’ para nós porque e na medida em que relacionamos com idéias de valor” (Weber, 2001: 127).

Mas antes poderemos esboçar alguma resposta ao que significa para Weber uma ciência “especializada” naquele sentido “puro” apontado acima, ou seja, uma ciência como que isolada em suas tarefas de medição e técnica. Significaria que o cientista, assim deste modo, então um “especialista puro”, como mais um na massa, perde a referência mínima dos sentidos e do fim último do que faz – nos termos de Marx, dir-se-ia, alienação. Interpretando Weber, Löewith diria que os meios se autonomizam e passam a vigorar como fins em si mesmo.

A ação real se dá na maioria dos casos com uma obscura semiconsciência ou com plena inconsciência do sentido pensado. O agente talvez o ‘sente’ ou ‘tem um sentimento’ de uma maneira indeterminada, que ele o ‘sabe’ ou tem dele uma clara idéia, mas na maioria dos casos age por instinto ou costume. Apenas ocasionalmente – e quando se trata de ações de massa, apenas no que tange a

alguns indivíduos – percebe conscientemente o sentido da ação (seja ela racional ou irracional). (Weber, 2001: 414)

Contudo, ter consciente o “sentido” das ações, (e só então “julgá-los” criticamente), é de fundamental importância para o cientista social. Não seria um “sentido absoluto” que determina a História em “grandes linhas”, por assim dizer, mas apenas “‘possíveis sentidos pensados’, e como se a ação real se desse sob a orientação consciente neste sentido” (Weber, 2001: 415). Isto é típico da ciência “racional”.

“Julgar”, porém, nos remete à noção weberiana de “juízo de valor”, que pode ter dois significados logicamente distintos, ainda que a nível factual a distinção não se dê, qual seja, procuramos um “sentido pensado”, hipótese para orientação, sempre a partir de “interesses culturais” – dessa forma esse “juízo” tem apenas uma “relação com valores” que orientam a “compreensão” dos “processos” que se encadeiam na “nossa história” e, “selecionados” porque “julgados” significativos culturalmente. Diferentemente é o “juízo de valor” como emissão de uma opinião pessoal do que “deve ser” normativamente assim e não de outro jeito considerado errado ou indesejável. Este último constrangeria o “sentido da neutralidade axiológica” tal como especificado por Weber .

Para efeito de ilustração tomemos, a grosso modo, a racionalização capitalista analisada por Weber na *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. O “sentido” construído hipoteticamente só poderá ser dado a partir de “interesses culturais”, quais sejam, da cultura Ocidental: o processo de racionalização – que Weber “interpreta” ao longo da “história” e que vai assumir no Ocidente aspectos bastante singulares, não somente na economia, mas em todos os setores da sociedade; mais especificamente, deste “sentido” mais abrangente, digamos, irá analisar a racionalização ética a partir da ética protestante que se desenvolve culturalmente. O primeiro passo é, então, a “interpretação” – “interpretação valorativa” – dessa ética singular em sua “significação cultural”, e como ela pode ser o núcleo orientador do “sentido pensado” típico idealmente. Metodologicamente, segue-se um segundo passo indispensável para a “compreensão” sociológica, qual seja, a “explicação causal” orientada por aquela primeira “tarefa de interpretação do valor”. Por conseguinte, “causalmente” dá-se, por exemplo, entre outras coisas afins, uma concepção de “trabalho” que possibilitará, digamos, o advento do capitalismo, como uma expressão moderna da racionalização ocidental. Lembrando-se,

então, que a própria “seleção” da ética protestante como elemento significativo para “nossa história” é também um “juízo de valor” (no primeiro significado referido acima). Escreve Weber:

Em cada uma das linhas de qualquer exposição histórica [ou sociológica] e até mesmo em cada seleção de materiais de arquivos e de documentos para a publicação, estão incluídos ‘juízos de valor’ ou melhor ‘possíveis juízos de valor’ ou, para dizê-lo de maneira diferente, ‘deve haver tais juízos de valor’ se a publicação pretende dispor de um ‘valor cognoscitivo’ (2001: 199).

São esses os “juízos de valor”, portanto, que compõem as “avaliações práticas” indispensáveis para a construção de tipos ideais que auxiliam a compreensão sociológica e histórica: “Dentro de uma investigação empírica, neste estado de coisas puramente lógico, são legítimas as ‘avaliações práticas’, [que darão de certa forma] a direção para o trabalho das ciências puramente empíricas” (Weber, 2001: 377). Percebe-se que são os “interesses culturais” orientados em valores que dão a direção do “processo” que se quer “compreender”, tal como postula Weber (idem). Da mesma forma como foram esses tipos de interesses que orientaram a investigação empírica da significação da Batalha de Maratona para a cultura Ocidental.

Quanto à racionalização ocidental moderna, dá-se causalmente por uma série de “afinidades eletivas”, que “explicamos” pela “interpretação” do sentido pensado hipoteticamente – na medida em que “verificada nos fatos”. Weber assim procedeu, e só então foram possíveis alguns julgamentos de opinião, e aqui nada mais tem a ver com a sociologia compreensiva: criticou, por exemplo, o próprio sentido pelo qual, do ponto de vista prático, se orientava a modernidade ocidental: o sentido “prático” da gaiola de ferro, num angustiante “paradoxo das conseqüências”. Criticável é a perda de sentido – não nos referimos aqui àquela perda inevitável referente ao sentido “objetivo” da vida, mas da própria atividade “crítica” dos homens, e mesmo das ciências.

São várias as dimensões da noção de “sentido”, e que Weber não esclareceu, deixando ainda obscuro e indefinido (Saint-Pierre, 2004: 92). Especifiquemos alguns que nos interessam. Para a “compreensão” sociológica, do ponto de vista metodológico, bastaria, a princípio, o “sentido pensado”, “sentido interpretativo”, que construímos racionalmente para a formulação de hipótese ou tipos ideais que nos auxiliem na

investigação empírica – seria mesmo a interpretação da racionalização como sentido orientador. Há ainda o “sentido imaginado” pelo outro indivíduo da relação social. Enfim, seja o sentido típico ideal da “nossa história” pensada em sua abrangência, digamos, macrossociológica, seja o sentido de uma ação social que se orienta por outro indivíduo, microsociologicamente. Ambos, antes de tudo, têm justificação epistemológica no indivíduo que dota de “sentido” a ação – ou o sentido mais imediato das massas, mesmo que assim não atentem e ajam meramente por costume, ou o “sentido” mais consciente dos cientistas sociais, um “sentido interpretativo”. Seja também o “sentido crítico da condição humana”.

Retomando o ponto que abandonamos em parágrafos anteriores, seria importante ressaltar a necessidade de se trabalhar a noção de uma “ciência especializada” no sentido que Weber quer emprestar à sua ciência – esta, enquanto ação, bem longe de se restringir ao meramente “técnico”. Então seria importante evidenciar que, por um olhar atento de quem quer mapear a questão, nos seus ensaios metodológicos especificamente, em nenhum momento Weber deixa de destacar a importância de questões que diria ir além do “puramente” técnico, sempre preventivamente e com todo o cuidado quando se refere ao que é propriamente científico, isto é, os meios “técnicos”, em seguida mesmo a tais referências. E se isto não são os meios, por assim dizer, próprios da ciência, têm considerável “importância científica”.

É que a ciência não é nada sem o cientista que a pratica. A ação científica, assim, o cientista, não pode ser um “especialista puro”, pois estaria limitando-se no que seria sua própria atividade – com sentido e consciente do fim. É o cientista que dá o sentido do que faz, ele é o elemento doador de sentido, é o cientista que orientado por seus valores dá sentido ao instrumental técnico-metodológico. Para explicarmos qualquer relação causal precisamos definir o “significado da vida cultural”, nossos objetos de estudo são culturais, é sempre

um segmento finito e destituído de sentido próprio do mundo, a que o pensamento conferiu – do ponto de vista do homem – um sentido e um significado (...) Referimo-nos precisamente a essa circunstancia puramente lógica e formal quando afirmamos que todo o indivíduo histórico está arraigado, de modo logicamente necessário, em “idéias de valor” (...) Disso resulta que todo

conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares (...) Por certo que, sem as idéias de valor do investigador, não existiria nenhum princípio de seleção, nem o conhecimento sensato do real singular, da mesma forma como sem a crença do pesquisador na significação de um conteúdo cultural qualquer, resultaria completamente desprovido de sentido todo o estudo do conhecimento da realidade individual, pois também a orientação da sua convicção pessoal e a difração de valores no espelho da sua alma conferem ao seu trabalho uma direção (Weber, 2001: 132)

Destarte, a ciência tomada em si mesma, puramente no seu instrumental metodológico é um meio meramente “técnico” que se dá como fim em si mesmo; é uma ciência “especializada” naquele sentido mais “puro” do termo. Esse é o perigo de uma racionalização radicalizada, ou seja, a pura “especialização da ciência” e a “auto-alienação do cientista” – a consequência é a remitologização adorniana pela técnica, que desembocaria numa “tecnocracia”. Karl Löewith (1980) já havia assinalado esta perspectiva quando se referia à preocupação “humanista” em Marx e em Weber, donde a crítica do primeiro à “auto-alienação” do homem imerso no processo de modernização capitalista, e a crítica weberiana da especialização que nos conduziria, através do processo paradoxal de racionalização, à gaiola de ferro – de sistemas “tecnocráticos”, diríamos.

Weber tem em mente, quando se refere à gaiola de ferro, a racionalização que conduziria mais especificamente à burocratização administrativa. Estende-se à “especialização” em geral através da “divisão do trabalho”, portanto à auto-alienação do homem e a “tecnocratização” das instituições especializadas, no sentido “puro”, como fins em si mesmos. Isto é propriamente a perda do sentido crítico-existencial – inadmissível para o cientista social, ou para qualquer um que queira se postar criticamente diante do mundo: “resignando-se” como o próprio Weber, por exemplo, e procurando então, neste “ato de renúncia”, fazer-se grande e digno na sua “liberdade de movimento”, buscando mesmo o lado positivo da racionalização (Löewith, 1980: 15).

Por esse caminho, como percebemos, podemos afirmar que são inseparáveis considerações técnicas de tratamentos mais filosóficos, políticos, éticos, de “discussões científicas de valores” no âmbito da comunidade científica. Por conseguinte, ciência é o

nome de uma instituição que precisa se definir, no sentido de limitar-se a seus regulamentos racionais de especialização, e na sua “pureza”, de modo que não invada áreas que não lhe diriam respeito – institucionalmente, diga-se rapidamente – nem seja violada por doutrinas pretensamente “científicas”. Não cabe mesmo ao professor em sala de aula, no interior de uma universidade, fazer discurso político, muito menos religioso; já se foi o tempo de Schmoller (Weber, 2001: 362-3), quando a ciência deveria orientar-se por considerações éticas dadas *a priori* e “categoricamente”.

“A gaiola de ferro” das estruturas está armada na modernidade capitalista que se despede, com todos os pesares, do mágico e da inocência, dos deuses ou de qualquer Deus. O “novo mundo” que se anuncia aponta numa determinada direção, e pretende determinar o próprio homem, seus caminhos e sua alma. Se não é “decadência”, também não é “progresso” – e a renúncia é uma atitude positiva de quem pretende assumir este mundo, sem necessariamente conformar-se a ele ou almejar transformações que estejam além de nossas condições puramente humanas.

A racionalização que se vai constituindo chega ao Ocidente com uma faceta singular e irreconhecível em qualquer outro lugar do mundo, e como idéia pretendeu libertar, e mostrar que os homens deste mundo de nenhum Deus mais precisam – nós já o matamos, dizia Nietzsche em seu diagnóstico, e de fato, traduzia a real condição de nossa existência na aurora de novos tempos – um “mundo desencantado”. Mas esta mesma racionalização que expulsa de nossa convivência os deuses e o sentido que parecia ser único, ela mesma, quando se objetiva, se reifica. E quando nos imaginávamos livres, eis que nos vemos à beira de um abismo, ou diante de um grande dilema que desafia o mundo e a personalidade criadora, pateticamente – numa arena de demônios em combate... ou entre homens responsáveis que vivem esta vida neste mesmo mundo – para além do bem e do mal.

Marx acreditou que havia posto as perspectivas “de cabeça para cima”; uma revolução, por conseguinte, feita pelos homens e seguindo uma determinada lógica da história, traria dos céus da “transcendência hegeliana” o que se alienara. Mas para Weber, no entanto, os homens de ciência poderiam mostrar que assim não ocorreria, ao contrário, mais uma vez o que se pretendia não aconteceria: a dominação simplesmente iria assumir outra máscara, e muito mais repressora – muito do que imaginamos para efeito de nossas ações resulta paradoxal, e seria mesmo ingenuidade pretender de uma forma assim tão

mágica eliminar a dominação entre os homens. Mas o perigo disso tudo é transformarem esta idéia hipotética marxista em doutrina... em religião, e pior ainda, dando-lhes todos os ornamentos persuasivos e “encantadores” da Ciência. Esta, a ciência, que para Weber apenas pode discutir e criticar, apontar as conseqüências de um fim proposto, mas jamais pretender dizer o bem ou o mal. Toda a filosofia de Nietzsche agiu no sentido de eliminar todos estes “ídolos” que ameaçavam e ousam ocupar o lugar que ficou vazio depois de destronado Deus. A secularização é um caminho sem volta.

Enfim, à personalidade cabe a reflexão responsável, atenta ao “significado da conduta humana” e consciente da tragédia que envolve qualquer ação que se pretenda significativa. Não é questão em Weber de se pressupor uma “ontologia antropológica”. Ao contrário, o homem que se define, a personalidade humana, delineia-se experimentando a vida, vivendo as agruras da vida mesmo, criando valores e dando sentido ao que parece obscuro; descobrindo novos modos de ação e de vida – mas que condigam com as necessidades que se criam de todo este processo de ação e objetivação. O perigo todo está nas próprias estruturas que se sedimentam, na eventual perda do sentido último de nossas ações, em agirmos sem referência alguma, alienados de meios, fins e conseqüências de nosso próprio agir. – É necessário assumirmos nossa condição, assumirmos a nós mesmos. O que Weber pretende quando fala sobre uma ética da responsabilidade é um tipo de ação que se origina da própria condição existencial e estrutural, mas que sob esta se impõe; não é resultado lógico de qualquer teleologia implícita no seu pensamento, que tem como fim uma institucionalização da ação racional ou de um “racionalismo”, mas, porque isto mesmo, a racionalização, delineia-se na realidade factual, e percebemos avançar como estrutura irracional. Parece ironia do destino, mas para Weber o desencantamento do mundo é a “tragédia” de nossa existência. E o quanto de ironia existe num paradoxo...

O destino de nosso tempo é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública....(...) Procuremos trabalhar e atender às ‘exigência do momento’, nas relações humanas e em nossa vocação (WEBER, 1982: 182-183).

Resignação, e nem tudo está perdido. “Isto, porém, é claro e simples, se cada um de nós encontrar e obedecer ao demônio que controla os cordões de nossa própria vida” (ibidem: 183). O cientista e o político vivem o mesmo mundo, são atravessados pelos mesmos problemas, preocupando-se com as mesmas questões que o intimam, quando a humanidade não sai dos seus horizontes. “Atrás de qualquer ‘ação’ está o ‘homem’”, dizia Weber.

E, não confundir, “a personalidade vigorosa não se manifesta procurando dar um ‘toque pessoal’ a todas as coisas, em todas as ocasiões possíveis”, acentua Weber, e conclui: que “ser uma personalidade é condição que não se pode levar a efeito intencionalmente apenas porque se quer” (2001: 365). Mas poderíamos consegui-la, sim, por uma “dedicação incondicional a uma ‘tarefa’” e decorrente das “exigências do momento” (idem: 365).

Como o leitor deve ter notado, acrescentamos às considerações de *A ciência como vocação* algumas palavras dos *Ensaio metodológicos*, especialmente o ensaio sobre a *Objetividade* e o ensaio sobre a *Neutralidade*, tudo no que diz respeito à especialização. Pois tal era o procedimento de Weber quando fazia os temas e textos se entrecruzarem, quase que se exigindo, como já acentuamos, leituras paralelas e confrontantes. Vamos nos alongar um pouco mais sobre o processo de burocratização que envolve as relações entre professores e alunos nas universidades, tema que nos remeterá, além da conferência em questão, também a algumas páginas especiais de *Economia e sociedade*.

Vínhamos destacando as cidades como palco desse longo processo de racionalização, na medida em que se ia ali institucionalizando tipos de ação e relação social cada vez mais impessoalizadas, crescentemente dominadas pelas formas racionalizadas da burocratização. A cidade foi se opondo ao campo, onde o espírito era mais caracterizado pelas formas de ação comunitária que vinculavam, por exemplo, os indivíduos ao clã portador do magismo. Com os desenvolvimentos apontados, as cidades, originalmente caracterizadas pela formação de comunidades de homens livres das relações tradicionais, cada vez mais foi sendo dominada por um tipo de ação societária mais racionalizada, adquirindo com o tempo e as transformações as formas que o tipo de dominação burocrática impunha nas relações, na medida em que o capitalismo industrial e o Estado foram se constituindo, e no plano cultural alguns valores iam se firmando.

Weber desenvolve a tipologia da dominação burocrática como uma forma de dominação racional em paralelo ao desenvolvimento da empresa capitalista e à formação do Estado, portanto determinando as formas de relação do trabalho e a criação de um funcionalismo moderno bastante característico do Ocidente. O cristianismo que havia eliminado a magia nas cidades alcançou a modernidade com a racionalização ética da conduta de vida, tal como foi apresentado por Weber na *Ética protestante*. A essa altura trabalhava-se para a glória de Deus, portanto havia para os habitantes da cidade um sentido último de suas ações, valores que as orientavam de um modo substantivo. Num confronto com Marx, Weber acentuava motivos causais ideias, de fonte religiosa, quebrando assim a monocausalidade econômica singular à abordagem do materialismo-histórico. Contudo, o arrimo religioso que fundamentava a conduta e as relações sociais arrefeceu-se. Ficou tão somente as formas de relacionamento guiadas por valores próprios do tipo de dominação burocrática, aqui impessoalidade, precisão, rapidez, calculabilidade, etc. De um lado a máquina administrativa, do outro o funcionário individual que “não pode desprender-se do aparato do qual faz parte” (*Economia e sociedade*: 222) e que conhece apenas o estritamente necessário relativo à sua competência, permanecendo ignorando todo o resto do processo. Situação muito compreensível nos romances de Kafka. Aqui um personagem pergunta “se por aqui passa trenós?”, algum meio que pudesse levá-lo ao conhecimento das instâncias que estariam mais acima na hierarquia administrativa. Respondia-se: “Não, por aqui não passa trenós”.

Devemos lembra que grande parte das relações sociais passa pelo ambiente de trabalho, portanto na fábrica, na empresa, o foco para Weber é a conduta de vida regida pelo trabalho. O que significa o “avanço do racionalismo” representado principalmente pelo processo crescente de burocratização? Vale citar: “A burocracia é de caráter racional: regras, finalidade, meios, impessoalidade objetiva dominam suas atitudes” (*Economia e sociedade*: 233). A questão para Weber é: o que foi que o homem criou que agora o aprisiona, transformando-se num “elo individual encarregado de realizar tarefas especializadas, de um mecanismo que se move sem cessar e somente pode ser parado ou posto em movimento no seu ponto culminante, mas (normalmente) em nenhum outro, e que lhe prescreve o percurso essencialmente já determinado” (*Economia e sociedade*: 222). Por outro lado, quais os valores que o orientam acima de tudo. Determinar o sentido da cultura é uma das tarefas a que empreende o cientista social. As palavras de Weber são lapidares:

A peculiaridade da cultura moderna, especialmente a de sua base técnico-econômica, exige precisamente essa ‘calculabilidade’ do resultado. A burocracia em seu desenvolvimento pleno encontra-se, também, num sentido específico, sob o princípio *sine ira ac studio*. Ela desenvolve sua peculiaridade específica, bem vinda ao capitalismo, com tanto maior perfeição quanto mais se ‘desumaniza’, vale dizer, quanto mais perfeitamente consegue realizar aquela qualidade específica que lhe é louvada como sua virtude: a eliminação do amor, do ódio e de todos os elementos sentimentais, puramente pessoais e, de modo geral, irracionais, que se subtraem ao cálculo, na execução das tarefas oficiais (*Economia e sociedade*: 213)

Toda a problemática referida à questão do sentido passa pelo diagnóstico weberiano das condições da cultura moderna. Neste ponto da nossa argumentação devemos colocar a questão das relações entre professores e alunos, quando Weber discorre sobre a especialização que está reservada aos nossos dias e o processo de burocratização das relações: em analogia ao verdureiro, tudo se resumirá à compra e vende de conhecimento, num contexto em que não é dado ao professor fornecer o significado do universo? Tal era o contexto da conferência *A ciência como vocação*. Weber discute a diferença entre o profeta, o demagogo e o professor universitário nas suas relações com discípulos e alunos. É quando, num determinado momento de sua fala exclama: “Amigos estudantes!” A universidade passou por um processo de autonomização em que estão envolvidas as questões da especialização. Processo de diferenciação institucional, agora separa o que é do político e o que é cabível ao professor. Este alcançou a consciência de todo o processo de racionalização que tem como resultado a impossibilidade de atribuímos um sentido objetivo ao qual todos devam seguir. Fornecendo o domínio técnico ou os métodos talvez não se distinga muito do verdureiro que vende seus produtos, contudo é da competência do cientista social a clareza na exposição das questões e apresentação teórica e empírica dos fenômenos sociais, isentos de qualquer pretensão de avaliação sobre qual posição deve o leitor ou ouvinte tomar. Tendo apresentado “cientificamente” o assunto, caberá ao aluno tomar sua posição por conta própria. Antes de tudo tomar “consciência do estado de coisas decisivo: o profeta por quem, na nossa geração mais nova, tanto anseiam simplesmente não existe (...) Estamos destinados a viver numa época sem deus e sem profetas”. Entretanto, a

explicação científica ajuda-o a “prestar a si mesmo conta do significado último de sua própria conduta”, acentua Weber em *A ciência como vocação*:

Isto não me parece pouco, mesmo em relação a nossa vida pessoal. Sou tentado, novamente, a dizer de um professor que consegue êxito sob tal aspecto: ele está a serviço de ‘forças morais’; ele cumpre o dever de provocar o auto-esclarecimento e um senso de responsabilidade. E creio que ele estará mais capaz de realizar isso na medida em que evitar conscientemente o desejo de impor ou sugerir, pessoalmente, à sua audiência a posição que tomou.

No seu artigo sobre a *Objetividade* Weber delinea o campo de atuação do cientista social, não se restringindo absolutamente a questões técnicas, porque o seu objeto é de caráter político-social. Aqui ficaria evidenciado que Weber jamais pensou uma decisão de grande significação tendo em vista a rede de relações tecida apenas por políticos e burocratas, configurando então um tipo de decisionismo ao qual alguns críticos o circunscreve, em especial Habermas. Obviamente Weber é bem consciente das condições da Alemanha em sua época, principalmente no que diz respeito à “cultura política”. Contudo, Weber tem em vista as características das sociedades modernas, para as quais o modelo das relações configurado com a presença dos cientistas sociais e a influência determinante da visão de mundo científica estariam mais afins àquelas condições modernas caracterizadamente dialógicas.

Uma vez que não existe um sentido absoluto ou valores objetivos que imprimam uma direção indiscutível às coisas sociais e culturais, mas apenas o sentido criado a partir de valores subjetivos que encontram sua única fundamentação na ação relacional dos homens, de modo imanente sem qualquer justificação para além dessas relações sociais, então, o modo pelo qual as sociedades modernas se conformam em função do processo de racionalização social é determinado em grande medida pelas instituições que viabilizam a discussão racional dos valores, inclusive daqueles que estão na base de qualquer ação, definindo em grandes linhas a personalidade. A personalidade que, por ser moderna, não se isenta de por os seus próprios valores em discussão, haja vista que não estamos num contexto fundamentalista.

A ciência pode oferecer algo mais, como nos afirma Weber, algo mais do que um suporte técnico enquadrado na análise dos meios e dos fins:

O conhecimento do significado daquilo que é objeto de aspiração (...) Pois, uma das tarefas essenciais de qualquer ciência da vida cultural dos homens é, realmente, desde o início, a apresentação clara e transparente de suas idéias, para compreendê-las e para saber o porquê de se ter lutado por elas (MSC, p. 110).

Algo semelhante é afirmado na conferência sobre *A ciência como vocação*, como já tivemos a oportunidade de nos referir. Mas aqui se destaca o tema da consciência, tão relevante da perspectiva de Weber: a ciência pode levar à “consciência dos critérios últimos de valor que se constituem de maneira inconsciente o ponto de partida – dos quais, para ser consequente, deveria partir” (MSC, p. 110). Trata-se da “autorreflexão dos homens que agem com responsabilidade”, ou seja, consciente dos fins e dos valores que o orientam e dão a direção. Neste sentido, a sociologia compreensiva promove a racionalização, que aparece aqui como dominação e conscientização dos processos aos quais está envolvida a ação significativa. Do ponto de vista sociológico, fala-se em racionalização social quando estão presentes as instituições e os atores que agem neste sentido, e dão à decisão um caráter propriamente racional, quer dizer, discursivo e dialógico, no sentido amplo do termo – responsável.

Trataremos agora das críticas weberianas à “concepção materialista da história”, assinalando o “desencantamento” de uma ciência que pretende apontar o que deve ser, misturando indiscriminadamente juízos de valor com investigações científicas, ou fazendo das preleções imprudentes discursos políticos. Acompanhando esse contexto de argumentação, e subjacente a tal problematização, estaria a questão da neutralidade axiológica, que colocaríamos não somente como um postulado ético do cientista social, mas fundamentalmente como uma questão de fundo epistemológico. Antes de ser, pois, uma premissa ética, ou uma questão de simples eficácia ou pragmaticidade, é mesmo uma consequência lógica da idéia de supressão radical do sentido objetivo do mundo que compõe a base epistemológica da sociologia compreensiva. Objetivamos neste trabalho

acentuar que o pensamento sociológico weberiano está estruturalmente nos antípodas da teoria marxista, o chamado “materialismo histórico” enquanto visão de mundo. Desse modo, a questão das discordâncias entre sociologia weberiana e o marxismo, tal como queremos acentuar aqui, é antes originária de pressupostos epistemológicos que dão as linhas possíveis para a formulação de uma metodologia, e não simplesmente apenas por questões políticas ou meramente ideológicas.

No que diz respeito aos conceitos e à realidade, ao “problema lógico”, Marx já percebia o quanto as coisas estavam ainda invertidas na cabeça de Feuerbach, crítico mordaz que era da filosofia de Hegel, acusando-o de filosofar sem os olhos, querendo dizer de uma completa abstração e ignorância da realidade. Esse problema de se criticar uma forma de pensamento, quando se desconfia que algo não é bem como se coloca, e ainda assim permanecer nos seus limites é um problema que não estava restrito, como se vê, aos historiadores da escola histórica, vinculados que estavam à visão de mundo hegeliana, “à maneira de Hegel”. É um problema, sim, de “impossibilidade” (no sentido flexível) de outras formas, na medida em que se tem um “mundo formado” dentro daquele “paradigma” racionalista e substancialista da realidade. Outra forma não havia até a idéia que suprime radicalmente o sentido objetivo do mundo. Aqui Weber “progride” em relação ao Marx da “concepção materialista da história”, que, contudo, já percebia, quando se referia a Feuerbach, que

a crítica alemã não abandonou, até os seus esforços mais recentes, o terreno da filosofia. Longe de examinar as suas premissas filosóficas gerais, as suas questões saíram todas do terreno de um sistema filosófico determinado, o de Hegel” (...) Esta dependência de Hegel é razão pela qual nenhum destes críticos mais recentes tentou se quer uma crítica ampla do sistema de Hegel, por mais que cada um deles afirmem estar para além de Hegel (Marx, 1982: 6).

Feuerbach seria um deles: “ele diz ‘o Homem’” (...) ‘o Alemão’” (idem: 16), na realidade. É o problema lógico da relação entre o conceito e a realidade que se quer apreender, ou “compreender”.

Weber assinalara que seu “mundo intelectual” era formado em grande medida por Marx, em muito pelo seu empreendimento crítico. Assinalamos esse aspecto quando destacamos a crítica de Marx aos conceitos metafísicos, e neste sentido também foi avante o “desencantamento” de Weber que aí somente não permaneceria; seria necessário ir adiante e destruir o “mundo intelectual formado” que dava objetividade àqueles conceitos que, mesmo prevenidos, ainda assim flutuavam, pois o “mundo formado” por Hegel não os fixava. Do ponto de vista weberiano, pois, Marx não completara a ação desencantadora das ciências. Se não concebia o “Homem” como Feuerbach, ou o “Espírito do povo” como os historiadores alemães de então, mas ao contrário, “homens históricos reais”, ainda assim, a “infra-estrutura” que era também histórica e concreta de um lado, determinava por outro, e objetivamente pela História as “superestruturas” e a vida. Os conceitos que eram construídos a partir de observações empíricas, pois, eram posteriormente encaixados na “lógica” da visão de mundo hegeliana do materialismo histórico.

Se Roscher e Knies deram passos significativos para o progresso das ciências quando criticaram o hegelianismo dos conceitos gerais, se Marx prosseguiu criticando aqueles mesmos que ainda se mantinham nos limites de Hegel, quando a ele pretensamente se opunham, no “fundo” contudo, ainda viviam naqueles mesmos horizontes aparentemente intransponíveis de então. O problema é geral, não adiantaria correr? Quando Weber, porém, percebeu que o mundo não tem sentido intrínseco, conseqüentemente um novo “mundo se forma” para o pensamento que quer conhecer, e as coisas são, assim, colocadas de forma diferente: “duas visões estão abertas: Hegel ou nossa maneira de tratar as coisas”, destaca Weber. Então superestrutura e infra-estrutura são postas em outros esquemas, e inclusive o materialismo histórico pode ser útil de uma outra forma, na medida em que não é mais visto pelos reducionismos metafísicos das “concepções do mundo”.

Marcuse assinalava que enquanto os filósofos franceses de fato se envolviam diretamente com as questões políticas da época revolucionária e experimentavam a situação política realmente, e nelas existiam, os alemães, diferentemente, assistiam de longe as coisas acontecerem; e Hegel por seu lado, esperava ansiosamente o exército de Napoleão conquistar a Europa, e assistir enfim a Liberdade se realizar nos passos marcados do Espírito Absoluto que assinala o fim de linha do seu grandioso sistema (Marcuse, 1986: 43). As condições políticas que compõem o contexto no qual um autor

escreve é de fundamental importância para compreendê-lo, assim Giddens assinala o cenário alemão no qual Weber havia se criado e a situação política do país quando já estudioso do assunto; enfim, quer dizer da relação crucial da Alemanha da época de Bismarck com a sociologia de Weber (1998: 25).

Mommsen já havia assinalado o compromisso essencialmente político do pensamento weberiano: “Em la obra de Max Weber se reflejan, como en una lente poderosa, los grandes problemas de la historia alemana reciente” (1981: 113). E acrescenta que, “em certo sentido a sociologia de Max Weber pode ser encarada como uma tentativa, por meio de seus conteúdos epistemológicos, de formular uma posição alternativa que se coadunasse com seus ideais burgueses-liberais...” (1997: 146). Se tomarmos, no entanto, a perspectiva de Richard Aschcraft como tipo ideal de interpretação que acentua o contexto político-ideológico como que sobre-determinando o pensamento weberiano, melhor nos localizaremos nessa discussão. O objetivo do seu texto é reconhecer o “lugar e a importância da ideologia política no pensamento social. Minha tese é de que a concepção de liberalismo como ideologia burguesa não é somente um enunciado sumário de uma concepção histórica de certos eventos para Marx e para Weber, mas também premissa indispensável de seus argumentos sociológicos” (Aschcraft, 1982: 196). Para ficar mais claro este aspecto da leitura de Aschcraft, acentuamos que segundo este comentador a própria metodologia weberiana reflete a relação valorativa com o liberalismo. O ponto conclusivo seria justamente a recusa de Weber em formular uma teoria que abarcasse a totalidade da realidade, sendo o caráter incompleto de seu pensamento social uma consequência lógica dessas intenções orientadas pelos ideais liberais. “Além disso, a abordagem pelo tipo ideal tinha uma atração especial para um liberal desiludido como Weber” (1982: 223). Para Aschcraft, portanto, na base dessa postura ideológica, Weber se opunha a Marx.

Giddens confirma que o pensamento sociológico de Weber sofre influência, e se determina em muitos pontos, pela política da Alemanha racionalista. Contudo, para o que nos interessa, é importante determinar até qual ponto pode ir essa influência, pois acreditamos que a situação política não determina absolutamente. Se a “realidade empírica”, tal como se concebe, apenas permitir apreensões “individuais”, por exemplo, teríamos uma questão epistemológica weberiana, ainda que ao lado, e por “afinidades eletivas”, de uma postura político-ideológica de conteúdo liberal qualquer. Por conseguinte, além da “articulação sociológica do pensamento político de Weber” na qual

Giddens assinala que “a influência do modelo alemão foi profunda” e pelo qual “todos os grandes interesses intelectuais” de Weber teriam sido virtualmente moldados (1998: 51), Giddens mesmo destaca o enfoque mais amplo pelo qual seria de grande importância a posição epistemológica de Weber acerca da “irracionalidade ética do mundo” (1998: 54) – vale lembrar que essa questão axiológica do “politeísmo dos valores” encontra sua coerência na epistemologia que assinala a irracionalidade da realidade suprimida do sentido objetivo do mundo.

Para o que defendemos, a crítica “desencantadora” de Weber, ou seja, sua crítica “científica” ao marxismo, justifica-se por questões que nos remeteria à esfera do conhecimento científico, pelo menos esse é o seu acento, que depende de sua relativa autonomia (uma vez que nos interessa o processo de racionalização social, na medida em que está inscrita a autonomização da esfera científica e a institucionalização da Universidade). É analisando as possibilidades e limites da ciência ao seu tempo que Weber argumenta a impossibilidade “científica” do materialismo histórico. O tempo das visões de mundo metafísicas já passou. É “retrocesso” voltarmos a elas. Se Weber era um burguês liberal que não queria a revolução socialista por preferir os valores que haviam constituído sua personalidade ao longo do seu processo educativo, por aí não se explica a sociologia compreensiva ou a crítica ao materialismo histórico. Quero dizer, mesmo que as posições políticas de Weber atuem condicionando perspectivas metodológicas, o que o próprio Weber jamais discordaria que essas “afinidades” se dêem, apenas “afinidades eletivas”, é necessário, entretanto, destacar que a refutação weberiana do materialismo histórico enquanto visão de mundo tem uma coerência que apenas nos remeteria ao âmbito epistemológico e metodológico da esfera científica. A metodologia tipológica se explica, em Weber, pela impossibilidade epistemológico das “totalidades” hegelianas. Quero dizer que: algo aconteceu, como diria Mello e Souza, no âmbito epistemológico que faz Weber se opor ao pensamento metafísico de sua época, e uma delas queremos acentuar – a idéia de supressão radical do sentido objetivo do mundo, isto é, a compreensão do “significado epistemológico da irracionalidade da realidade”. Por limites cognoscíveis humanos, dada a realidade empírica intensamente infinita, apenas pelos “tipos” podemos, para usar os termos de Jaspers, “chegar-se à realidade, e não à própria realidade” (1977: 129). Esta última somente pelas vãs tentativas dos conceitos metafísicos das “totalidades” absolutas, isto é, hegelianas, e que já não são mais admitidas como possíveis no “mundo intelectual” de Weber. Acrescente-se ainda que a abordagem

“individual” não esquece a abstração do todo, mas é apenas uma abordagem que, “ao aceitar o caráter radicalmente unilateral presente em todo conhecimento ele, [Weber] não só superou, no conhecer a unilateralidade, a dominação por ela, como ganhou ele próprio o domínio sobre ela” (Jaspers, 1977: 133). O próprio Weber frisava que a grande preocupação da sociologia era a compreensão interpretativa do “sentido da vida cultural” (2001: 114), pois sem este não se teria chegado à explicação da significação causal da ética protestante para o “espírito” do capitalismo, e, por outro lado, a acentuação “individual” na ética protestante seria o ponto de partida para se compreender o Ocidente, o “todo” abstraído. O que Weber não pretende é abarcar com conceitos a “totalidade” da realidade, mas sua “abstração” seria imprescindível. A questão é saber que a abstração weberiana não é do tipo da de Hegel, mas tal como propunha Goethe. Sobre isso cabem as palavras de Nelson de Mello e Souza:

ambos, [Hegel e Goethe] pensavam através de grandes abstrações. O fato deve haver perturbado Goethe. As ‘abstrações’ eram distintas. Em Goethe a ‘abstração’ era a busca de fatos relevantes, dispensando os não-relevantes (...) Em Hegel era a certeza de um telos, um fim para a história (1999: 75)

Em Hegel, acrescente-se, a totalidade é real e racional, isto é, substancial; diferentemente para Weber, que evita esse termo da tradição metafísica, mas sua abstração é necessária em termos “típico ideais”.

Enfim, Mommsen destaca três motivos que estariam na base das refutações weberianas da teoria marxista, quais sejam, uma “consciência autoflageladora” de caráter pessimista e “masoquista”, e além de uma questão de princípio e motivos éticos relativos à personalidade ameaçada em sua autonomia pelo comodismo e conformismo às linhas intrínsecas de um sentido objetivo do mundo, somava-se também uma posição metodológica e epistemológica. Esse último ponto pretendemos explorar, e determinar então o seu alcance no confronto entre Weber e Marx para o pensamento sociológico.

Daquela situação um tanto patética apontada por Marcuse, as coisas vão sendo problematizadas, e, como assinala Cohn,

quanto mais a dinâmica histórica concreta ganhava corpo, mais a reflexão sobre ela se tornava problemática. Operando num espaço exíguo o pensamento acadêmico alemão da época refluía sobre si próprio, interrogava-se sobre sua validade, questionava as condições mesmas para produzir um conhecimento científico do processo histórico-social... (2003: 19).

Então, assinalam-se as críticas dos historiadores da escola histórica à tradição hegeliana dos sistemas abstratos, que para isso opunha um empiricismo avesso às construções teóricas, e em seguida, o deslocamento focal para questões teóricas e metodológicas. O que destacamos dessa apreensão de Cohn é que, tal como reconstrói o contexto político weberiano, vamo-nos reconduzindo à esfera da ciência. Weber, então, é localizado naquele contexto da “controvérsia metodológica”.

Desse modo, entramos por outras perspectivas. Como Giddens reconhece a importância epistemológica da irracionalidade da realidade, Mommsen reconhece a recusa weberiana das construções objetivas da teoria marxista como “decorrente da ‘premissa fundamental’ de que o processo histórico por si só não tem sentido” (1997: 72). Este último assinala que “a diferença decisiva da concepção da história de Weber em relação a Marx” (1997: 83) está em que aquele se opõe a toda visão totalizante do processo histórico sob uma “afirmação ontológica filosófico-histórica”, “à maneira de Hegel”, tal como postula a teoria marxista da história a partir de um determinismo monista da economia. Para Weber o mundo não tem sentido objetivo, é assim que a realidade empírica é infinita e inesgotável. Estaríamos em meio a preocupações epistemológicas das ciências sociais. É por aí, então, que compreendemos como se alcança a “plena consciência da irracionalidade da realidade”, que ainda não havia chegado para Roscher, Knies, também Rickert, e para todos aqueles que ainda viviam e viam pelas perspectivas epistemológicas das visões de mundo racionalistas.

É nesta perspectiva que Weber se opõe ao materialismo histórico, e radicalmente, pois diferentemente se relacionava com o marxismo, é bom frisar. Este enquanto uma teoria política que se oriente por uma ética das convicções, e se projete para uma atitude prática que faça valer os seus valores últimos no mundo, em princípio não se distingue de outras tantas convicções e valores tais como os ideais burgueses e liberais aos quais se identificava o próprio Weber. O politeísmo dos valores, quando deuses inúmeros lutam

por legitimação, parte da premissa de que nenhum deles se validam objetivamente. Mas a partir do momento em que o “marxismo” se fazia confundir com a “ciência marxista”, dando num “materialismo dialético” de caráter dogmático, quando, legitimamente partindo de interesses valorativos, o pesquisador mistura-se depois com julgamentos pessoais, indevidamente, a ciência então se “encantou” pela Ciência, no amor cego das visões monistas. Isso é retrocesso, e precisa ser “desencantado”. Desse modo, religião e Ciência como visão de mundo têm o mesmo “fundamento”: a metafísica que confere sentido objetivo ao mundo. Daí podermos falar de um “desencantamento pela ciência” que incide sobre a religião, e concomitantemente do mesmo “desencantamento” incidindo sobre a Ciência que se pretende dogmática.

“Quanto à chamada ‘concepção materialista da história’, é preciso repeli-la com a maior ênfase, enquanto ‘concepção do mundo’”(Weber, 2001: 121). Pressupondo um sentido objetivo do mundo, os marxistas se auto-legitimam a prescreverem o que se deve ser feito. Lembremos do falso relativismo de Roscher que, ainda que proíba explicitamente juízos de valor, os traz implicitamente na medida em que seu próprio sistema os pressupõem, ou seja, sua visão de mundo, uma vez que tem sentido objetivo, já pressupõe juízos de valor. “O relativismo histórico de Roscher não permite, no que diz respeito à política econômica, estabelecer juízos de valor de natureza objetiva. Mas sempre pressupõe a existência desses juízos sem, entretanto, desenvolvê-los e formulá-los logicamente dentro dos parâmetros do seu sistema” (Weber, 2001: 30). Roscher proibia juízos de valor objetivos por um motivo bastante peculiar, qual seja, sua crença religiosa em Deus, e os consequentes limites cognoscíveis do ser humano. Diferentemente, a concepção materialista da história dos marxistas se via em condições idéias de julgamento valorativo através das leis que a visão econômica do mundo postulava. Aqui, mostra-se o perigo alertado por Nietzsche, e contra o qual Weber conscientemente combateu, qual seja, tendo destronado Deus, pretensiosamente a Ciência se arrogava subir às alturas metafísicas para apontar objetivamente o que deve ser.

É no contexto epistemológico que entendemos a “neutralidade axiológica” weberiana, não apenas uma questão ética ou um princípio metodológico. Estes dois últimos aspectos são acentuados por Freund (1987). Para ele, o que Weber não admitia era que se apresentasse como verdades científicas o que eram apenas convicções pessoais. Distingua, pois, duas dimensões para essa discussão ética: “pedagógica” e “da pesquisa”. Do ponto de vista pedagógico, se o professor deve evitar misturar suas avaliações prático-

políticas com seu trabalho empírico, deve também se abster de se pronunciar sobre questões que as autoridades constituintes o estimula a tratar. “Aos olhos de Weber a linha de conduta de um professor deveria ser a seguinte: cumprir com simplicidade a sua tarefa, subtraindo sua pessoa, para servir apenas à causa do ensino” (1987: 63).

Do ponto de vista da pesquisa a distinção entre ciência e convicção é uma necessidade lógica. “Em resumo, se a neutralidade axiológica permanece um problema no campo pedagógico, que cada professor pode resolver do seu modo, pode-se impor como uma necessidade lógica no campo da pesquisa” (1987: 65). Metodologicamente, pois, tem-se de um lado a investigação empírica, de outro a emissão de juízos de valor. Para o nosso entender, as coisas são mais profundas. Muito além de questões éticas, pedagógicas ou metodológicas, depois da supressão radical de qualquer sentido objetivo do mundo, faz-se impossível epistemologicamente qualquer juízo de valor objetivo. No “mundo formado” a partir dessas premissas epistemológicas, portanto neste outro mundo radicalmente distinto das visões de mundo de caráter objetivo, poderíamos, sim, emitir juízos de valor subjetivos, porém, ao lado deste, outros tantos juízos se justificariam, ou não se justificam objetivamente.

Roscher nunca admitiu que os juízos de valor, que são o fundamento das máximas da política econômica, pudessem apenas possuir significação subjetiva. Por conseguinte, não percebeu não ser possível elaborar normas éticas cientificamente fundamentadas (...) Pelo menos em tese, encontramos nos seus escritos a convicção da existência de uma fundamentação objetiva para as normas morais, válidas não apenas para certas situações subjetivas e concretas, mas também para os mais diversos graus dentro do processo evolutivo da economia política (Weber, 2001: 29).

É neste sentido que Weber dizia ser o historicismo a “última religião das pessoas cultas”. É neste sentido, pois, que Weber se opõe ao materialismo histórico. São mundos radicalmente distintos. A assertiva de Sedi Hirano nos reintroduz à nossa questão da crítica weberiana à ciência marxista nos termos do materialismo histórico: “A irreduzibilidade axiológica e epistemológica do pensamento de Marx e Weber” (2002: 16). Relativamente a este dois últimos, são “metodologias radicalmente diversas, em

termos epistemológicos e axiológicos” (Hirano: 14). Para Marx poderíamos falar em encadeamento “numa articulação que deverá pressupor, necessariamente, uma relação de sucessão”, “fases progressivas de desenvolvimento histórico-social”, “transformação” ou “transição”, “estádios de desenvolvimento” (Hirano: 14). Diferentemente, “em Weber, tornar-se-á desnecessário, ou melhor, irrelevante, este encaminhamento, em face da poli-historicidade de suas formações teóricas” (Hirano: 15). A poli-historicidade weberiana remete, segundo Hirano, a uma noção de “realidade empírica infinita” fundada em seu relativismo. Implica um tipo de “conhecimento condicional” no qual a realidade é inapreensível em sua totalidade (Hirano: 15). Por conseguinte, para que assinalemos “a irreduzibilidade axiológica e epistemológica do pensamento de Marx e Weber” no que diz respeito ao entendimento histórico, tem-se o postulado que destitui radicalmente o sentido intrínseco do mundo. É nesta perspectiva que Weber tem bastante consciente o “significado epistemológico da irracionalidade da realidade” – que torna sua “maneira de tratar as coisas” irreduzível “à maneira de Hegel”, que é de Marx, ou a qualquer modo com “base racional” de ver a história como em Kant.

Em suma, o confronto político de Weber com Marx, poderíamos dizer, vai até onde começa a crítica epistemológica, e então, numa auto-reflexão, a teoria marxista é apreendida singularmente “à maneira weberiana de ver as coisas”. Ou a desavença ideológica continua infinitamente, mas por outros caminhos. Vejamos. O historiador Eric J. Hobsbawm destaca aquela primeira relação afirmando que Weber, liberal, estava mesmo preocupado com os movimentos socialista que cresciam na Europa e se empreendia então numa refutação de Marx, ou sua concepção materialista da história: empreendeu “a elaboração de respostas não-marxianas a perguntas marxianas” (2003: 380). De modo semelhante Mommsen diz que, “em certo sentido, a sociologia de Max Weber pode ser encarada como uma tentativa, por meio dos seus métodos epistemológicos, de formular uma posição alternativa que se coadunasse com seus ideais liberais burgueses-liberais” (1981: 146, grifo meu). O que exigimos é que se determine em que ponto, e não num “certo ponto” muito vago, é que a metodologia sociológica weberiana pode ser entendida como acredita Aschcraft, ou seja, como um mero reflexo da posição valorativa relativamente ao liberalismo; quando Weber teria se esforçado para romper os limites, “mas permaneceu amarrado à tradição liberal, e seu pensamento social refletiu a própria atomização que representa uma metáfora tão central no pensamento político liberal” (Aschcraft 1977: 239).

Diferentemente, as coisas são postas de outra forma quando percebemos que o mundo não tem sentido objetivo, portanto, não caberia à ciência qualquer julgamento ou determinação do que deve ser: é neste contexto que devemos entender a crítica de Weber à teoria marxista, e por conseguinte, a ciência não pode se fazer de Ciência, como religião e as metafísicas tradicionais. As coisas encaradas desta perspectiva, então, não refletem necessariamente posturas políticas. São antes e “num ponto determinado” (quando acentuado), conseqüências de alterações mais profundas nas formas de ver o mundo, a nível epistemológico, quando “a luz dos grandes problemas culturais deslocam-se para mais além” (Weber: 154): o mundo não tem o sentido que nos oriente objetivamente.

A discussão diz respeito à esfera relativamente autônoma das ciências que se questionam sobre suas possibilidades de conhecimento, diz respeito à epistemológica das ciências sociais. Alguma coisa aconteceu no âmbito epistemológico, alguma idéia ocorreu que alterou as possibilidades de conhecimento científico, o que não quer dizer que essa idéia surgiu de um nada ao redor do âmbito epistemológico, este não existe sozinho, ou mesmo determinando outros; mas uma idéia “afim” às transformações que ocorrem na sociedade, nas ações e práticas sociais, mas peculiar ao âmbito epistemológico que acentuamos aqui, ou seja, é necessário uma idéia epistemológica que “atenda as exigências de seu tempo”. Falávamos da idéia de supressão radical do sentido objetivo do mundo, depois dela é retrocesso qualquer referência a qualquer reducionismo, a qualquer visão de mundo, a qualquer filosofia da história que se pretenda mais do que construções heurísticas, tipos-ideais. Depois de bem posto este ponto decisivo, a teoria marxista é apreendida singularmente, à maneira weberiana de ver as coisas, que está relativamente livre de um determinismo político-ideológico. A teoria marxista da história, sua concepção materialista da história, só poderia ser encarada de duas formas: Ou como uma corrente política que pretende uma ação prática, e especificamente transformar o mundo, orientando-se por uma ética das convicções que não questiona as conseqüências mais imediatas de suas ações. Ou como uma construção típico-ideal de grande valor heurístico, dizia Weber.

Capítulo 4 – O indivíduo e a sociedade moderna

Escreve Weber no seu artigo sobre *O sentido da neutralidade*:

Quanto mais 'livre', isto é, quanto mais a 'decisão' do agente for tomada com base apenas em 'ponderações' próprias, não pressionadas por 'coação externa', nem por 'paixões' irresistíveis, tanto mais a motivação se adapta, *ceteris paribus*, às categorias 'fim' e 'meios'; tanto mais a análise racional e, eventualmente, a sua inserção num esquema de ação racional, se tornam possíveis (...)

Quanto mais 'livre', no sentido aqui empregado, é a ação, tanto menos traz em si o caráter do 'decurso natural'; mais se realiza, finalmente, aquele conceito de 'personalidade' que encontra a sua 'essência' na constância de sua relação interior com determinados 'valores' e 'significados' últimos da vida, que se exprimem em suas ações e fins, e, assim, se convertem em “ação teleológica-racional (2001: 97)

Esses dois parágrafos são muito esclarecedores além de muito sugestivos. Quanto mais a *decisão* do agente... quanto mais livre, mais se realiza o conceito de personalidade. Toda a ação social é dotada de sentido compreensível para o outro da relação, firmada num contexto intersubjetivo, pois a sociologia weberiana busca reduzir os modos de o homem agir “a um agir de homens que se relacionam entre si” (2001: 322). Permanece, contudo, o limite individual da decisão, que se for tomada com base em ponderações próprias, e, ainda nas palavras de Weber, se continuarmos fieis a nós mesmos, ainda assim terá sentido. A decisão em Weber nos levaria por diversos caminhos, inclusive aquele que pretende responsabilizar o homem, em outros termos, concebê-lo paradoxalmente como não tão livre assim. É preciso tomar consciência de que agora, na situação histórica em que nos encontramos, quando o processo de racionalização segue irrefreável – a decisão e a responsabilidade são necessárias, e não nos são dadas como uma dádiva. Zygmunt Bauman compreendeu muito bem o desenrolar desse processo, quando as responsabilidades e liberdades se multiplicaram nas condições de vida pós-modernas.

Ter presente essa dimensão da decisão na análise da ação social na sociologia weberiana é poder penetrar em alguns de seus pressupostos, diria mesmo algumas das motivações do pensamento sociológico e filosófico de Max Weber. Amplamente ancorado nos estudos dos processos sociais e na análise de conjunturas históricas, principalmente nas formas de sociabilidade ou tipos de socialização, as posições de Weber que levam em conta o seu decisionismo de base lhe confere singularidade. O

decisionismo de Weber não está no contexto do carisma, nem se discute a decisão como categoria correlata da ética da convicção. Ao contrário do que Habermas sugere, o decisionismo weberiano responde a uma ética da responsabilidade, no limite, a uma capacidade de ação centrada no conhecimento das consequências e das condições técnicas da própria ação, levando em consideração os valores e o diálogo institucional que o cientista acentua como necessário do ponto de vista operacional. No plano social, a racionalização implica um espaço coordenado das esferas de ação, no sentido de não subordinado a qualquer sistema absoluto de valores, mas todos lutando para fazer valê-los, universalizá-los. Ou seja, fala-se em uma coordenação que leve em conta a autonomia de cada “linha de ação”, para utilizarmos uma expressão de Gabriel Cohn. No plano moral, personalidade e integridade aparecem associadas.

As palavras de Weber em *A ciência como vocação* afirmam “o fato fundamental de que, enquanto a vida continuar imanente, e for interpretada em seus próprios termos, conhecerá apenas a luta incessante dos deuses entre si. Ou, falando diretamente, as atitudes últimas possíveis (leia-se: decisões) para com a vida são irreconciliáveis, daí a sua luta jamais chegar a uma conclusão final. Assim, é necessária uma escolha decisiva”. A decisão no pensamento weberiano é, no limite, uma questão de fórum íntimo, mas os valores aos quais se refere e que na constância de suas relações interiores definem a personalidade, não estão num nível em que esteja isento de qualquer *discussão racional*, e como escreve Weber, nos seus próprios termos, trata-se de uma “crítica dialética”. Justamente porque não existem deuses nem profetas na nossa época moderna é que não se faz possível qualquer fundamentação absoluta dos valores. A convicção que estaria fundamentando a crença em determinados valores não tem uma sustentação absoluta que elimine a crítica dos próprios valores agora em questão. Ter consciência dessas condições é significativo no processo pedagógico weberiano cujo propósito é “ajudar o indivíduo a prestar a si mesmo conta do significado último de sua própria conduta”, mais, “provocar o auto-esclarecimento e o senso de responsabilidade”.

No fundo, o propósito de Weber é levar seus ouvintes e leitores a um estado de consciência em que a possibilidade da neutralidade valorativa e distanciamento sejam ao menos uma possibilidade real, de uma posição existencial em que o indivíduo possa vislumbrar a guerra infundável dos deuses de modo consciente e amplamente ancorado na percepção do estado de coisas que determinam a modernidade. Da percepção de que existem múltiplos valores em contenda, os meus valores, por mais que eu me mantenha

fiel a eles, não podem aparecer numa posição absoluta, pela simples percepção de que outros tantos também existem. Neste sentido já afirmamos que a personalidade weberiana não se define pelo modo fundamentalista de defesa dos valores; mais desprendido e sobriamente a par das circunstâncias, a personalidade moderna melhor se define (pensando num processo de formação da personalidade) quando se coloca numa posição em que possa observar de perto, mesmo estando relativamente distante, a condição moderna de existência dos valores em luta. Ulrich Beck já chamou a modernidade de *reflexiva*, e não estaria longe da compreensão weberiana de uma modernidade em que se anuncia que “Deus está morto”.

“O profeta por quem, na nossa geração mais nova, tanto anseiam simplesmente não existe”, afirma Weber aos seus ouvintes e leitores. Tomar “consciência do estado de coisas decisiva” para sentir vibrar as cordas do seu coração e atender ao seu demônio. Principalmente não fugir de uma situação em que se exige uma *decisão responsável*. Numa época em que estamos cada vez mais alheios a uma ação tradicional, pelo menos seus motivos não encontram muita significação para a caracterização da modernidade, Weber distingue a ação racional com relação a valores da ação racional com relação a fins, já visualizando situações em que esta última venha a se autonomizar ao ponto de gerar instituições em que a própria ingerência do homem pouca significação tenha – é quando a metáfora da máquina vem fazendo todo sentido quando buscamos compreender a sociedade.

Os dois parágrafos citados acima, do artigo sobre o *Sentido da neutralidade*, fazem referência a esses dois tipos de ação racional. A mesma ação quando analisada levando em conta a personalidade do agente jamais deixaria conceber tal distinção como possível na realidade. Tal como Weber a compreende, a personalidade na sua essência como uma constância das relações interiores com valores últimos, levando-a em consideração, a distinção tipológica somente teria sido possível se já houvesse situações em que fosse possível colocar a personalidade de lado e simplesmente calcular os meios necessários para a consecução dos fins. Não o mercado, mas a burocracia como objeto de estudo, estando mesmo nos horizontes culturais, foi a instituição que, fazendo parte das estruturas sociais, tornou possível de modo fatual a construção do tipo de ação racional com relação a fins. Ela não poderia ter sido simplesmente especulada, sem um fundo histórico que lhe dê sustentação intelectual, pois sua significação diminuiria muito. Quero dizer que o caráter universal dos tipos ideais se fundamenta na história. Quando Weber

estuda a burocracia ou a ação racional com relação a fins ele o faz de um ponto de vista histórico, de quem vai apreendendo a crescente significação universal. Que seja possível aplicá-la retroativamente, isso só atesta seu poder conceitual para além dos limites inicialmente imaginados, do mesmo modo se o construísse pensando em condições futuras que ainda não apontassem sua possibilidade na realidade contemporânea. A ação racional com relação a fins vai se tornando universal com o desenrolar do processo histórico, que Weber identificou na figura da burocracia, por um lado, e por outro, na emergência de situações históricas que apontam a necessidade da responsabilidade.

O indivíduo weberiano experimentou, e por tudo que vínhamos destacando, vivenciou o *niilismo*, ao qual deveria responder colocando em questão a própria personalidade? O diagnóstico que assinala o desencantamento do mundo tem, no limite, a descoberta do nada sem sentido da existência. Terá o indivíduo, ou o próprio Weber, levado o seu ascetismo ao ponto de se compreender ele mesmo numa posição de extrema objetividade, isenta de valoração, como de quem observa imparcial o mar de valores à deriva? É uma questão importante porque nos traz o problema da escolha e da decisão a partir de um ponto de vista quase que incompreensível. Incompreensível se a racionalização social não tivesse levado à autonomização da esfera intelectual e a concomitante institucionalização universitária como núcleo da atividade científica. Weber, cientista e professor, percebeu que entre a ciência, a política e a religião era necessário escolher, por que se para a política se deveria exigir as qualidades de liderança, e quanto à religião não sentia qualquer possibilidade de seguir-se pelo caminho do sacrifício do intelecto, a ciência e seus métodos, por seu lado, não forneceria o caminho para a felicidade ou para Deus, sendo a própria verdade um construto intelectual que somente tinha valor para aqueles que, como ele, acreditavam na sua validade. De repente sente-se que uma infinidade de deuses talvez significasse a ausência de todo e qualquer deus. O *fatalismo* não é uma resignação, mas uma desistência, um entregar-se ao deus dará, a espera tranquila da própria morte, ou de tudo que conduza sem que se busque saber quem o leva ou para onde.

O ascetismo weberiano é um modo de não se entregar, de acreditar na ciência, ela mesma desencantada dos positivismos ou da crença de que se trabalha para a glória de Deus; a ciência do cientista que a prática representa a melhor ocasião de resignação, atitude moral tão importante para a integridade, integridade de quem se dedica à ciência sabendo que ela, como as duas conferências o provam, não pode responder aos anseios

de orientação absoluta: um professor e sociólogo não é um profeta, e esta última figura não existe mais nas condições modernas de consciência. A ciência, sob condições de maturidade, está para além, e tem as condições da modernidade para o contexto de suas situações. “Em primeiro lugar, temos de perceber-lhe os processos, para compreender seu poder e suas limitações”.

Decidir-se pela ciência, resignar-se, é uma postura que coloca Weber um tanto distanciado de Goethe. Na conferência sobre *A ciência como vocação*, afirma aos ouvintes jovens não ser mais possível o anseio de transformar a vida numa obra de arte. A especialização como destino individual vai de encontro à pretensão fáustica de tudo abarcar, tal como se destaca nos ensaio sobre a *Objetividade*. Entretanto, a postura de Weber permanece singularmente goethiana quando ao politeísmo dos valores não sucede nem precede o niilismo, quando a crença num Deus de repente deixa de fazer sentido. Cai-se no vazio. Ao contrário, para permanecer firme numa posição em que se possa contemplar os valores infinitos que depois de mil anos estiveram abafados pelo cristianismo, teria sido necessário nunca ter-se prendido ao monoteísmo cristão. Ter passado toda a vida podendo citar a frase do Fausto: “Duas almas – oh! – em meu peito moram”.

Na verdade, Weber nunca foi impessoal, ainda que se tenha permanecido *objetivo*. Nunca teria sido possível a ele construir um tipo se não imiscuísse aí seus valores e suas tendências mais pessoais – este o sentido da sua *objetividade*: como uma postura de quem observa a multiplicidade politeísta dos valores e se sentisse tremer ao olhar, envolvido, a luta infindável dos deuses.

O estudo do avanço da burocratização assinala a institucionalização da ação racional relativa unicamente a meios e fins, da influência crescente de técnicos cuja impessoalidade nas tarefas a que estão comprometidos implica valores relativos a esta ordem das coisas. Do ponto de vista tipológico, na ação racional com relação a fins, puramente concebida, não se coloca a personalidade em questão, deixando-a mesmo de lado. Decisão, responsabilidade, conceitos de extrema relevância valorativa, apareceriam mutiladas nas estruturas sociais arroladas no processo de racionalização social que tomou forma sob domínio burocrático. O técnico, ou o surgimento de um grupo social, com exigência estamental, de ampla significação sob condições modernas de administração, é expressão social do puro niilismo. A máquina poderia funcionar perfeitamente bem em

todas as suas engrenagens, mas para qual sentido? Pode-se muito bem definir qual fim, determinar quais meios os mais eficientes... antes se trabalhava para a glória de Deus, agora na época de Weber poderia apenas cumprir o seu papel restrito a mera funcionalidade, alienados do produto final. Weber não pensou, sem mais, o carisma do líder político como solução dos problemas diante da crescente burocratização, ou para cobrir uma lacuna funcional deixada vazia por aqueles que poderiam dotar de sentido as ações ainda meramente administrativas. Isso se constituía um problema. Por isso é que deveríamos ler as duas conferências conjuntamente, pois à questão da vocação política e de liderança em uma, soma-se na outra uma verdadeira crítica da personalidade cultuada, seja profeticamente ou politicamente. Poderíamos até nos colocar mais claramente: Weber pensou o carisma como qualidade imprescindível do político, até para fazer frente à crescente influência da burocracia, mas se voltou contra o decisionismo neste contexto, já inviabilizado sob a crítica do culto à personalidade, e, essencialmente, pela complexidade da rede de relações sociais, em que o lugar das discussões racionais orientadas “cientificamente” estaria em vigência na sociedade moderna e racionalizada.

As conferências de Weber, tanto *A ciência como vocação* quanto *A política como vocação*, têm, juntas, o propósito de ajudar na formação de homens *sóbrios*, tanto nas atividades políticas quanto científicas. A sobriedade como qualidade que mais lhe acusa a sua postura crítica diante do romantismo. Se tivermos em conta a crítica contida nos ensaios sobre Knies, então fica mais exposta sua posição de repúdio ao conceito de personalidade aos moldes do irracionalismo romântico, escancarado à liberdade e à metafísica. Nos escritos weberianos a qualidade que mais deduzimos de suas leituras é a sobriedade. Os conceitos antes carregados de significados são depurados de sobrecarga, a exemplo do conceito de liberdade, tradicional e luminoso. Para os jovens que cresceram sob os auspícios de uma tradição fundamentalmente ancorada na noção de liberdade como qualidade insubstituível da personalidade que se extravasa substancialmente, o modo como Weber a concebe deveria parecer inosso e insatisfatório. As duas conferências parecem ter ficado aquém das expectativas do público jovem; os inícios introdutórios das falas de Weber já denotam a certeza de que alguma decepção irá causar naqueles mais sedentos de palavras arrebatadoras. O que é, afinal, ser livre para Weber? O que é a liberdade de Weber para aqueles que cresceram sob a sombra gigantesca do enunciado hegeliano, que tinha “a Liberdade como única verdade do Espírito”?

Faz-se necessário sempre presente a idéia que faz de personalidade – “que encontra a sua 'essência' na constância de sua relação interior com determinados 'valores' e 'significados' últimos da vida”. Livre porque não está passivamente colocado na mera lógica das paixões que, como apreendemos da citação acima, prenderia o indivíduo na férrea trilha de um “decurso natural”, onde a consciência ou o lado ativo estariam subordinados. A racionalização em Weber passa fundamentalmente pelas atribuições da consciência. Os cientistas sociais nos ajudam a tomar consciência da situação social na qual estamos inseridos, consciência da condição humana e existencial na qual vivemos.

Uma das coisas que caracterizam a sociedade moderna é a autonomização das esferas culturais, cada uma encontrando sua lógica própria, mas todas encontrando suas fontes de sentido, entrecruzados, no sujeito, agente, no indivíduo “dividido”, como lembra Gabriel Cohn (p. 214). Em meio à infinidade de orientações está o homem, um fragmento finito da realidade infinita, parafraseando Weber, sem nos esquecermos de que essa finitude humana resguarda o infinito. Dificilmente poderíamos definir o homem, pois não apenas uma multiplicidade de referências externas lhe perpassa, como também uma multiplicidade de fatores internos dele se extravasa. Apenas com todos os cuidados metodológicos podemos aceitar a assertiva de que há uma *unidade do sujeito* no pensamento de Max Weber. Toda unidade perfaz um todo bem definido. No mundo intelectual weberiano dificilmente poderíamos aceitar sem mais que as coisas sejam postas nestes termos. Dizia Nietzsche que “o todo já não é mais todo”; a personalidade não pode aparecer mais como unidade pronta e acabada, ou unidade substancial como queria Knies. Leitor de Dostoiévski e dos seus exageros estéticos, diria metodológicos, tanto Weber como Nietzsche não poderiam ser apresentados sem a categoria da contradição e da ambiguidade que bem definiriam a modernidade em questão.

Contradição tão desconcertante apontavam os diagnósticos weberianos: a modernidade acabou por aprisionar quando prometia libertar? A racionalização que havia se iniciado tendo o homem no controle agora o dispensa tecnicamente? A partir dos apontamentos weberianos poderíamos concluir que a modernidade se encerra tão contraditoriamente assim? A partir dos apontamentos weberianos teríamos que refutar a tese de que a modernidade é um projeto inacabado?

Entraríamos no par conceitual sujeito e consciência, que nos limites do nosso texto somente poderemos apontar alguns aspectos para desenvolvimento posterior. Sabemos

que Weber pressupõe a ação racional no nível consciente, ainda que tenha relevância a pesquisa de motivos inconscientes para que a compreensão atinja graus elevados para o sociólogo. No pensamento weberiano, quanto mais racional uma ação, mais temos domínio consciente das circunstâncias. Marx, Freud e Nietzsche foram interpretados como críticos ardorosos do sujeito, quando mostraram o quanto de inconsciente se esconde por trás das ações que os indivíduos acreditam ter mais consciência. A crítica da ideologia em Marx, a interpretação dos sonhos em Freud e a genealogia de Nietzsche defendem a tese de que a consciência é mera superfície da nossa mente. Depois a tradição estruturalista apagou o sujeito diante das estruturas e arquétipos que julgavam mais esclarecedores do que a filosofia da consciência tradicional acreditava. Levi-Strauss dizia ser necessário devolver o homem à natureza, e lê-lo dentro de estruturas que perfaziam a sua existência concreta, e não os dotando do poder de fazer a história.

À parte esses últimos aspectos ideológicos que fizeram o marxismo, é importante acentuar que Marx, apesar de sua crítica à consciência, dizia que na luta de classes a consciência seria melhor formada, para além das limitações da ideologia vigente. Aqui a consciência, antes perturbada e confundida, seria uma conquista, um resultado histórico; os homens fazem a história, ainda que sob condições determinadas. Do lado freudiano, a terapia psicanalítica seria um método que, interpretando os elementos inconscientes que escapam ao paciente, ainda assim o levaria à consciência de modo progressivo. Quando lemos o aforismo 354 da *Gaia Ciência*, “O gênio da espécie”, temos a idéia de que a consciência é um produto da relação comunicativa entre os indivíduos. Tendo em vista os estudos linguísticos que punha as estruturas da língua em detrimento do sujeito falante, é necessário citar estas palavras de Nietzsche: “O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si”.

O nosso propósito é saber como reabilitar o sujeito da ação e a possibilidade de lermos a história a partir de sua ingerência consciente, na intercessão com as estruturas que perpassam a vida social. Um ponto metodológico importante nestas páginas é justamente apresentar a racionalização num sentido amplo do termo, perpassando as estruturas sociais e a personalidade individual. Com isso reafirmamos a máxima sociológica de que só há indivíduos socialmente concebidos, tal como Weber diferencia do ponto de vista economicista. Por isso, ao conceitualizarmos a racionalização social, guardamos uma dimensão que se reflete nas ordens sociais autonomizadas e uma

dimensão que implica uma personalidade contraditória, contudo livre e emancipada de qualquer determinação por parte de valores ou sistema de valores absolutos, tradicionais ou não.

No limite, a racionalização é um processo de conscientização e dominação dos fatores que implicam a vida humana como um todo. O tipo do homem responsável, ideal e tipologicamente concebido, detém o domínio da trama processual pela qual se desenrola a história, sabe de onde vem, da importância da batalha de Maratona, por exemplo, e sabe quais as possibilidades objetivas que se apontam. Responsável porque este saber que detém mudou o seu jeito de ser, e ajudou a formar a sua personalidade. Responsável porque tem a consciência do seu destino.

Quando Weber discute a distinção entre ética de convicção e ética da responsabilidade, muitas vezes temos a impressão de que ele busca uma solução dialética, não aos moldes hegelianos, uma vez que se trata de tipos ideais que implicam pressupostos metodológicos e epistemológicos totalmente diferentes dos de Hegel. Sendo assim a própria ética da responsabilidade já perfaz o tipo limite das possibilidades social e humanamente vislumbráveis, pelo menos à sua época historicamente determinada. Mas uma tentativa de solução aos moldes discursivos de Platão quando dialogava com os jovens atenienses? Diálogos que nunca encontraram verdadeiramente uma solução precisa, deixando sempre em aberto as questões, levando seus interlocutores muito mais à reflexão do que à definição pronta e acabada. Aqui também são apenas impressões de afinidades, que se justificam em alguns poucos pontos, mas não fundamentais. Ainda aqui se trata de tipos ideais que na realidade empírica encontram-se misturados, e dificilmente em estado de pureza. Além do mais são concebíveis somente do ponto de vista histórico.

Do mesmo modo quando pensamos a ação racional com relação a fins e a ação racional com relação a valores. Pensados racionalmente e concebidos historicamente, os tipos ideais de ação, tanto relativa a valores quanto relativa a fins, são racionais no sentido weberiano. A que tipo de ação corresponderia os tipos de ética, porque tal como concebia Aristóteles, os estudos éticos se referem à ação. Como em Weber poderíamos dizer que a ética de convicção refere-se a posturas assumidas no limite entre o apego irracional, no sentido de que não precisa de justificação, e a postura racional, como de quem defende uma causa e quer vê-la realizada, e para isso empregando os meios necessários para tal fim, sem pensar nas consequências – um escrúpulo de quem adota a ética da

responsabilidade. Levar em conta as consequências seria o único elemento distintivo do tipo? A princípio sim, mas trata-se do “homem moderno”, e isso diz muito mais. Ter consciência dos desenvolvimentos que caracterizam a modernidade, ter a experiência dos homens historicamente determinados pela consciência dos destinos da época, do irracionalismo ético do mundo, ter lido as análises weberianas do processo de racionalização, ter seguido os estudos e sentido os diagnósticos contemporâneos... tudo isso implica um nível de responsabilidade. A própria responsabilidade é uma conclusão; tendo compreendido a situação histórica, talvez a responsabilidade como postura ética e pressuposto de ação seja nossa única alternativa racional. A noção de responsabilidade no pensamento weberiano tem toda uma carga semântica e carregada de implicações correspondentes à sua historicidade. Ser responsável aqui é tomar consciência do estado de coisas que definem de perto a situação em que os homens se encontram, pois se trata, repito, do homem moderno de uma sociedade historicamente constituída, com problemas e culturas absolutamente singulares, que o diferenciam dos homens de tempos passados. Não se trata de defender valores últimos como o faziam na época dos grandes profetas, quando o monoteísmo foi nos acostumando à crença absoluta em um único Deus. Culturalmente, somos outros, mais, temos a consciência de sermos modernos, colocamos essa questão ao nosso modo, em condições históricas singularíssimas. Poderia a noção de responsabilidade ter ganhado tanto valor e significado antes que a modernidade se anunciasse presente, antes que o processo de racionalização social tivesse chegado ao ponto em que chegou dos seus desdobramentos? Já nos experimentamos em condições modernas, sabemos dos destinos da nossa época desencantada, não podemos ser os mesmos de épocas anteriores.

Uma citação de Weber tem um significado completamente diferente de quando foi proferida pela primeira vez: “Estou aqui, não pode ser de outro modo”. “Sentir a responsabilidade no coração e na alma”, como diz, de modo a tê-la como uma convicção de que somente agindo responsavelmente estarei cumprindo-me eticamente. É do “homem maduro”, pois em que momento da história ele se tornou possível? Para Weber, o que está em jogo são as condições históricas que tenham permitido nos colocar numa determinada posição: “E todos nós que não estamos espiritualmente mortos devemos compreender a possibilidade de encontrar-nos, num determinado momento, nessa posição” (Weber, 1982: 57). O fato de encontrarmo-nos nesta posição, neste aqui e agora, é resultado da tomada de consciência de uma situação histórica, um lugar ao qual Weber

procurou levar os seus ouvintes e leitores, um lugar que talvez tenhamos alcançado depois de termos compreendido a explicação dos desenvolvimentos e processos de racionalização social que caracterizam a modernidade. Se ampliarmos o contexto mais imediato das duas conferências aos estudos realizados na *Ética protestante* e em *Economia e sociedade*, veremos a que ponto Weber queria chegar: o espectro da burocracia.

Alguns intérpretes podem afirmar que tal posição tem o caráter de uma forma universal, existente não somente em todos os contextos históricos e geográficos, como também todos os homens devem ter experimentado esta situação, tão logo atinjam a maturidade. Retomamos então os mesmos problemas referidos ao caráter histórico e universal dos tipos ideais. Aqui vão mais algumas palavras: a universalidade certamente é uma qualidade dos tipos ideais racionalmente construídos, mas o conteúdo histórico, empiricamente determinado, é o que o torna singular. A responsabilidade sempre existiu, em todos os tempos sempre levamos em conta as consequências da ação, nas ações mais relevantes ou nas menos significativas essa atitude ocorreu aos agentes; contudo, a modernidade se constituiu historicamente de modo a tornar a ética da responsabilidade uma questão da ordem do dia. Existe uma carga histórica que singulariza o tipo ideal que a princípio poderia ser aplicado a situações as mais indefinidas. Do mesmo modo que houve um processo crescente de racionalização que transformou a ação racional num tipo ideal historicamente carregado de significado, na medida em que a racionalização é um processo que tornou mais prevalecente as situações em que se aplicam esse tipo de ação – assim também a modernidade criou as situações mais decisivas para a sua existência, com a necessidade da ética da responsabilidade como uma atitude que cada vez mais ganha significação sobre as outras.

Voltando ao que vínhamos comentando, a posição à qual Weber coloca o leitor que o tenha compreendido, é possível historicamente, se quisermos nos ater à sua singularidade. É um lugar do qual possamos decidir. Qualquer teoria da ação que mantenha a funcionalidade analítica da *decisão* preserva a individualidade e deixa em aberto as possibilidades, mesmo em situações em que se configure o consenso. Muito se tem criticado as pretensões habermasianas de uma “perfeita comunicação”, e o consenso como uma forma ideal em que o “indivíduo” se perde em função da “sociedade”. A categoria da decisão numa teoria da ação, além de levar o individualismo metodológico para fora de uma perspectiva puramente monadológica, na medida em que o indivíduo

histórico somente pode ser compreendido intersubjetivamente numa relação, ainda assim concebe o consenso como uma possibilidade, como resultado de um processo social. Um consenso possível não anularia as diferenças, nem muito menos a individualidade, se levarmos em conta a decisão como uma dimensão relevante da ação; além do que o consenso não aparece aqui como uma forma ideal ou a mais perfeita de sociabilidade, mas como uma das formas possíveis de enfrentamento entre os homens responsavelmente colocados numa relação social.

O decisionismo weberiano coloca indivíduos responsáveis em relação, orientados e *conscientes* da situação histórica em que se encontram. A racionalização social alcançou níveis institucionais que asseguram o diálogo como um procedimento em que estão incluídos, inclusive, seu caráter de valor: a própria institucionalização universitária e a autonomização da esfera científica atestam esse *fato moderno*, na medida em que a ciência e o cientista entram no jogo interessados em fazer valer seus interesses e valores aos quais se determinam e sob os quais se orientam. Os cientistas sociais são portadores do racionalismo moderno e um dos principais agenciadores do processo de racionalização que se universaliza, caracterizadamente, na luta valorativa. A questão do decisionismo, pensado em condição moderna, implica na escolha última, realizada em condições singulares, sob amplo suporte racional e discursivo; implica simplesmente manter-se à altura das exigências do dia, num mundo desencantado e estruturalmente contraditório;

O fruto da árvore do conhecimento, desagradável para a comodidade humana, mas inelutável, não é outra coisa senão precisamente isso: tomar consciência desses antagonismos, e saber, por conseguinte, que cada ação individual importante e, em última análise, a vida em sua totalidade, se não se quiser que ela decorra como um fenômeno da natureza, mas que seja realizada de maneira perfeitamente consciente, consiste em uma cadeia de decisões últimas pelas quais a alma escolhe, como em Platão, seu próprio destino – isto é, o sentido de seu agir e de seu ser (Weber, MCS, p.)

São pressupostos fundamentais do *individualismo metodológico*. Poderíamos nos alongar por muitas páginas mais para explicar os resultados e as consequências da perspectiva weberiana, ela mesma uma consequência e um resultado da tomada de consciências da situação histórica, em que a própria noção de personalidade está

desencantada do seu fundo romântico. Muito já se suspeitou do individualismo em que Weber põe o indivíduo, o velho sujeito, como ponto de partida. Contudo, nem tudo nem tão pouco. O desencantamento do mundo exige que o indivíduo se mantenha íntegro, apesar de tudo, e a sobriedade é uma qualidade necessária diante dos acontecimentos.

No pensamento weberiano, é preciso que se diga, o indivíduo se apresenta como *sujeito* da ação que somente pode ser compreendida numa relação *intersubjetiva*, quando a *consciência* se mostra elemento indispensável na teoria da ação. A *decisão*, definida ali como categoria analítica, é responsável por preservar a dimensão ativa do sujeito, seu caráter criador. Aqui, a importância do sujeito se mostra significativa diante das perspectivas que tendem a anulá-lo por meio da superestimação dada às estruturas sociais. Por outro lado, o ponto de vista weberiano está distante da filosofia do sujeito aos moldes tradicionais, uma vez que o indivíduo da ação sociológica, o sujeito filosoficamente compreendido, somente existe num contexto paradigmático intersubjetivo, ou seja, somente existem homens em relação. A própria consciência pressuposta pela *sociologia compreensiva* não se deixa deduzir pelo velho postulado cartesiano, mas muito diferentemente, e tal como Nietzsche já havia explicitado num aforismo da *Gaia ciência*: “a consciência é uma rede de ligação entre as pessoas”, a consciência é um produto, que somente se dá intersubjetivamente.

Como apresentamos o processo de racionalização social que culmina, entre outros aspectos possíveis, na burocratização, perguntaríamos se a teoria weberiana da modernidade apontaria para outras direções que não aquela definida pela relação entre políticos de um lado, e do outro burocratas e técnicos. Neste sentido, o decisionismo weberiano seria definido tão somente a partir dessa relação, quando o poder de decisão se concentraria de um lado e o saber técnico e mecânico do outro, sendo assim, sem espaço para diálogo e o entendimento – quando as decisões seriam tomadas unicamente pela autoridade imbuída de poder, sem a possibilidade de construir reflexivamente as condições onde então se possa decidir. Segundo a teoria weberiana da modernidade, o processo de racionalização aventa esta condição, onde o decisionismo se apresentaria bastante singularmente num caso particular.

Contudo, a modernidade apresenta outras possibilidades, também vislumbradas por Weber, outros modelos de ação e relação que se caracterizaria, tipologicamente, com conteúdo particular e historicamente determinado, especificamente pelo processo de

racionalização. Modelos de ação e relação que implicam diálogo e construção argumentativa. Neste sentido, Schluchter apresentou o tipo ideal de ética da responsabilidade a partir de elementos discursivos e dialógicos, como já destacamos. Mostramos, por outro lado, o conteúdo histórico da ética da responsabilidade a partir das condições modernas que se apresentavam mais urgentemente à época de Weber, e que se estendem à atualidade. Tivemos então a oportunidade de redescobrir a importância do sujeito na teoria da ação weberiana, e o fizemos revisando o decisionismo pressuposto na abordagem da sociologia compreensiva. Schluchter, num artigo intitulado *Politeísmo dos valores*, pertencente a um livro que reúne alguns outros artigos para destacar *A atualidade de Max Weber* (título da coletânea) discute questões relativas à relação crítica deste com Rickert, de quem se acusa de cair num “decisionismo desenfreado”. Pergunta pelos pontos em que Weber não seguiu por este caminho. Antes diz ter Rickert seguido por uma filosofia da consciência e por uma teoria do sujeito, à maneira transcendentalista e objetivista. Perguntamos pelo que diferencia o decisionismo de Weber.

Rickert postula um sistema de valores objetivos que orientariam a conduta, e por serem objetivos estaríamos protegidos do relativismo, ou mesmo do niilismo. Neste sentido, a discussão acerca dos valores, que em Weber assume um caráter crítico, e como afirma Schluchter, procedural, em Rickert, ao contrário, está inviabilizada; sendo assim, somente restaria o decisionismo desenfreado do sujeito. Em Weber os valores são subjetivos, valores cuja validade se dá unicamente na imanência da luta e das relações a que estão reduzidos os indivíduos. A sociologia compreensiva estuda as ações cujos sentidos são compreensíveis para o outro da relação, princípio este que está fundando o contexto intersubjetivo que, no limite, viabiliza a luta dos valores assumidos pelos indivíduos da relação, valores que se objetivam na luta, ou nas formas de luta assumidas da discussão argumentativa. Os valores em Weber são subjetivos, resguardados no íntimo da fortaleza interior, e nada garante a sua existência absoluta para além dos limites puramente individuais. Devemos reter, então, estas duas categorias: imanência e intersubjetividade.

Por outro lado, são também as formas racionalizadas das relações sociais que garantem que o decisionismo em Weber não seja defendido na sua forma desenfreada, do mesmo modo em que, em *A política como vocação*, é recusada a ética maquiavélica definida pela máxima de que os fins justificam os meios. Antes de tudo, é preciso saber em que nível de racionalização social Weber compreendia as sociedades modernas do

Ocidente. Por outro lado, em que medida os valores da esfera das ciências contribuíam para caracterizar a modernidade, e aqui me refiro à institucionalização do diálogo para a orientação das decisões de caráter responsável. É fato que o diálogo, a luta argumentativa e a discussão crítica dos valores, compreendidos nos limites da ação racional orientada de modo responsável, não são apresentados apenas como procedimentos entre outros, mas como um valor constitutivo da práxis científica, por um lado, e por outro, perfazendo uma determinada “cultura política”. Portanto, valores com pretensões de universalização, determinados pela força de grupos sociais para a conformação da sociedade. “Que posição devemos tomar? pergunta Weber *em A ciência como vocação*: Suscitar essa questão é indagar a vocação da ciência dentro da vida total da humanidade. Qual o valor da ciência?”. Se por um lado ela transformou o mundo num mecanismo causal, tornando as ciências da natureza afins aos modos racionalizados do cálculo; por seu lado, as ciências sociais e culturais tornaram-se afins ao tipo de relação crítica e dialógica que caracteriza singularmente as sociedades modernas, contribuindo num sentido bastante específico para o processo de racionalização social, na exata medida em que é condicionado pela racionalização científica.

Que Weber tenha posto em foco apenas o político e o burocrata em algumas de suas colocações específicas não implica, como bem comprova o ensaio sobre a *Objetividade*, a ausência sociológica de outros atores sociais, notadamente os cientistas sociais, para os quais a discussão dos valores e o diálogo seriam constitutivos do mundo intelectual acadêmico, refletindo e determinando causalmente as condições modernas das relações sociais – e, por outro lado, uma certa *visão da sociedade*. É neste sentido, essencialmente histórico, quando se atesta a imanência das relações sociais e das relações valorativas, que destacamos os interesses ideais do sociólogo alemão, na exata medida em que acentuava a adequação em sentido da ética da responsabilidade para as condições modernas. Um tipo ideal, diga-se de passagem, não é construído com o propósito de apontar como as coisas devem ser, mas unicamente está direcionado a acentuar o que é; contudo, e aqui eu cito Weber: “Uma construção pode significar mais, pois a racionalidade no sentido de uma coerência lógica de uma atitude intelectual-teórica ou prático-ética tem, e sempre teve, poder sobre o homem” (*Ensaio de sociologia*, 2002, p. 227).

No que diz respeito à visão do mundo, sabemos que Weber foi um crítico ardoroso, tanto das metafísicas filosóficas quanto das científicas, quando elas pretendiam

um sentido metafísico. Poderíamos talvez falar de uma “visão de mundo científica”, mas com todos os cuidados de Pierucci, que destaca a contradição entre uma “visão de mundo” e a ciência. “Todas as visões do mundo são o que são, precisamente porque não são científicas: elas dão sentido” (2003: 154). Dão sentido: as visões de mundo religiosas, filosóficas e metafísicas em geral, isto é, como já dissemos, os psicologismos do conceito de “criativo” em Wundt, “unidade metafísica da personalidade” em Knies, etc; os historicismos do conceito de “Espírito do povo”, “Nação”; os economicismos dos liberais clássicos; os positivismos das verdades absolutas e outros científicismos que pretendem o caminho para Deus, o caminho para a felicidade, o progresso, etc. Contudo, acentua Pierucci, “se algo existe como uma ‘visão de mundo científica’ (...) ele seria o único exemplar de uma espécie de *Weltanschauung* que não doa, nem tem a pretensão de doar sentido ao mundo, aos acontecimentos, às coisas que ‘simplesmente são e acontecem” (2003: 154). Não seria, pois, uma “visão científica do mundo” como nos termos da crítica de Hanna Arendt (1997: 11), querendo dizer que as ciências são as únicas portadoras de verdades absolutas, ou dona da última palavra tecnocrata que aponta o sentido objetivo do mundo. Lembremos com Weber que a ciência é um valor, diz, então: “O valor de se buscar um conhecimento científico é apenas um entre muitos outros valores possíveis” (2001: 44). Mas a visão que Weber tinha dos cientistas e sociólogos, enquanto *portadores de valor*, implica uma imagem do mundo e uma visão da sociedade condicionadas em certa medida pelos valores da esfera científica, especialmente referidas às ciências sociais e humanas. A própria sociologia compreensiva é um tipo ideal de ação racional, e a ciência, aqui, traz uma idéia: que determina, qual manobrista, os trilhos pelos quais a ação é levada pela dinâmica dos interesses.

Conclusão

Para efeito de conclusão, gostaria de retomar os pontos essenciais do nosso texto de mestrado. Começamos, então, pelas colocações feitas por Pierre Bourdieu a respeito do ponto de vista da sociologia weberiana, num aspecto essencial, que é referente ao ponto de partida centrado no sujeito. Segundo Bourdieu, o pensamento sociológico de Max Weber daria ensejo ao existencialismo (1998: 79); existencialismo num sentido bastante específico, o qual confere ao sujeito uma posição epistemológica em que dele tudo o mais se origina, inclusive o poder de conferir à história uma direção, conforme a sua vontade. É importante para nós esclarecermos esse ponto uma vez que acentuamos a perspectiva do sujeito na sociologia weberiana, que julgamos contraposta ao estruturalismo tradicional (que anula a significação do sujeito), e também de certa forma oposta à perspectiva de Émile Durkheim, para quem a “sociedade” tem preeminência determinante. Obviamente são leituras bastante típicas e bem conhecidas, de modo que não vamos entrar no mérito dessas questões, pois escaparíamos dos limites do presente propósito.

Ao longo da nossa dissertação procuramos destacar a significação metodológica e epistemológica das ciências que põem o sujeito como ponto de partida da abordagem weberiana, sem adentrarmos contudo no terreno filosófico ao qual se põe o existencialismo e outras correntes filosóficas que de modo semelhante foram construídas.

Ao invés disso, centramo-nos na questão do decisionismo presente não somente na sociologia política, como foi dito, mas já servindo de base para as colocações weberianas que tinham uma direção metodológica específica, orientadas pela racionalização. Esta foi o nosso foco, pois podemos nos perguntar como a ação social orientada pela decisão do sujeito tem, na perspectiva weberiana, aspectos tipicamente racionais, contrários a qualquer tipo de fundamentalismo, ou a qualquer perspectiva que concebe os valores como fundamentalmente objetivos: esse foi o nosso problema central, uma vez que a discursividade, que implica o questionamento dos valores, é característica essencial da ética da responsabilidade. Desde o início buscamos orientação no caráter intersubjetivo da própria definição de ação social da sociologia compreensiva, aquela que faz referência ao outro da relação.

Uma vez que nos centramos nas pesquisas relativas ao caráter intersubjetivo da ação social, principalmente no seu aspecto *discursivo* necessário às tomadas de decisão, sabendo inclusive que a decisão é categoria imprescindível ao próprio conceito de ação social, então julgamos ser preciso explorar o conceito de cidade no pensamento sociológico weberiano; as cidades que são essenciais ao processo de racionalização tal como vínhamos construindo nosso argumento. É nos estudos sobre as cidades que Weber havia detectado uma espécie de mudança estrutural nas formas de sociabilidade, nas quais as relações sociais estariam para além dos limites tradicionais das tribos e clãs, tais os tipos sociológicos construídos pela sociologia compreensiva.

A presente pesquisa tem ciência da relação entre a racionalização estudada por Max Weber e o conceito marxiano de *desenvolvimento das forças produtivas*, afinidade esta que já foi bastante acentuada em diversas leituras; contudo, nos orientamos pela significação das cidades no processo de racionalização, não pretendendo fixar a temática, mas simplesmente buscamos uma complementação. Devemos ter sempre em mente que se trata de uma perspectiva interpretativa, quando se torna possível escolher um ponto de vista que jamais se esgota em si mesmo. Se acentuamos a significação das cidades no pensamento sociológico weberiano, temos a intenção de mostrar outros aspectos do mesmo processo de racionalização. Os estudos sobre as cidades mereceram um extenso capítulo na sua obra máxima, *Economia e sociedade*, e ao longo dos seus inúmeros artigos as cidade sempre estão presentes como temática relevante no que diz respeito à racionalização que pesquisamos.

Para os nossos objetivos, é possível afirmar que foi no espaço sociológico das cidades que se tornou possível conceituarmos a ação social como algo discursivo, de modo que a ética da responsabilidade envolve o próprio questionamento dos valores que orientam o indivíduo da ação social: sendo precisamente essa a característica essencial da racionalização presente no meio das ciências que Weber denomina *culturais*. Em linhas gerais, é nas cidades que ocorre o desencantamento das relações mágico-animistas que caracterizam o tipo de relação social que permeia os antigos clãs e tribos; é a cidade que torna livre as relações sociais, livre para o desencadeamento do processo de racionalização que se desenvolve em tantos outros sentidos, e tão amplamente.

Vale ainda destacar que o conceito de ação social fundado na categoria decisão, conceito este associado à ética da responsabilidade como um tipo em que a discursividade constitui-se elemento central, termina por afastar a perspectiva weberiana, por uma lado, de qualquer tipo de decisionismo tradicional em que pudéssemos conceber uma autoridade de qualquer espécie como possuidora da verdade absoluta. Por outro, temos que a perspectiva weberiana se distingue de qualquer tipo de fundamentalismo que inviabilize a discursividade no âmago da ação social orientada para um fim ou por valores. A racionalização ocidental segue neste sentido acentuado por Weber.

A racionalização que buscamos destacar nos limites da nossa dissertação de mestrado tem justamente estas características tipológicas, e envolve a constituição de toda uma cultura que se estende para além do âmbito simplesmente científico, tendo pois, a racionalização (que podemos dizer *científica*) uma parcela de contribuição bastante decisiva no contexto cultural do ocidente. Havíamos assinalado que num dado momento da história a racionalização tomava as formas do processo de burocratização; a burocracia tende a anular a significação da ação e do indivíduo nos processos de tomada de decisão. Contudo, uma discussão envolvida com a burocratização tenderia a limitar a racionalização ao âmbito político, e com isso Weber costumava opor tipologicamente o líder carismático. É justamente com o intuito de ampliar as perspectivas que podem se originar dos próprios textos weberianos que trouxemos para a nossa presente discussão a análise do processo de racionalização que se caracteriza no âmbito científico, dando à racionalização científica os traços mais peculiares da discursividade acentuada por Schluchter. Como diz Sell em seu livro *Max Weber e a racionalização da vida*, “Ele [Weber] sublinhou como as vias civilizatórias do processo de racionalização eram múltiplas, sendo a via ocidental uma possibilidade histórica” (2013: 300).

Portanto, para o nosso argumento, é importante que tenhamos compreendido a direção que empreendemos nas pesquisas sobre a racionalização ocidental, a partir dos elementos teóricos que buscamos acentuar. Se uma decisão deve ser tomada, se a própria decisão é categoria significativa para a compreensão do conceito de ação social, e, como afirma Weber, por trás de toda ação está o homem, como então a racionalização deu forma específica aos processos decisórios? Neste sentido, a discursividade que caracteriza a ética da responsabilidade envolve-nos profundamente. Por isso destacamos repetidamente a significação da primeira parte do famoso artigo de Weber sobre a *Objetividade*. Neste artigo chega-se a falar de uma “cultura política”, e é essa mesma cultura que é alimentada no âmbito científico, não somente por razões metodológicas, mas também epistemológicas.

Reconstruindo o conceito a partir desses pressupostos teóricos e empíricos, podemos ter um ponto de vista até então pouco explorado acerca da racionalização. O próprio Weber se concentrou na racionalização prática da condução da vida, como consequência da ética protestante. Ainda que tenha assinalado que a racionalização se desenvolve em diversas áreas, sociais e culturais, a racionalização científica ficou por ser desenvolvida em muitos dos seus aspectos. Não buscamos ser exaustivos quanto a essa questão que nos concentra, mas apenas acentuar alguns pontos que nos permitam ver com mais clareza o quanto a racionalização é um conceito bastante complexo e cheio de características que podem se complementar; e com isso melhor compreendemos a vida social e cultural do Ocidente, sendo bem atual.

Bibliografia

ARANDT, H. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

ARON, R. As etapas do pensamento sociológico. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. La philosophie critique de l’histoire. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969.

ASCHRAFT, R. “A análise do liberalismo em Weber e Marx”. In: Sociologia para ler os clássicos, org: Cohn, G. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977.

BENDIX, R. Max Weber, an intellectual portrait. New York: Anchor Books, 1962.

COHN, G. (org). Sociologia para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977.

_____. Crítica e resignação. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. Weber e a história. . São Paulo: Brasiliense, 1995.

FREUND, J. A sociologia de Max Weber. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

FLEISCHMANN, E. “De Weber à Nietzsche”. In: “Sociologia para ler os clássicos”, org: Cohn, G. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977.

GIDDENS, A. Política, sociologia e teoria social. São Paulo: Unesp, 1998.

_____. Capitalismo e moderna teoria social. Lisboa: Editora Presença, 1984.

HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa. Altea: Taurus, 1987.

_____. O discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Pensamento pós-metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, W. F. Fenomenologia do espírito. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda: 1988.

_____. Filosofia da história. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HIRANO, S. Castas, estamentos e classes sociais: uma introdução ao pensamento de sociológico de Marx e Weber. São Paulo: Unicamp, 2002.

HIRST, P. Evolução social e categorias sociológicas. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

HOBBSAWM, E. J. A era dos impérios. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

JASPER, K. “Método e Visão de Mundo”. In: Cohn, G (org). Sociologia para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros técnicos e científicos, 1977.

KANT, I. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. Crítica da razão prática. São Paulo. Martins Fontes: 2003.

KOCKA, J. “Objeto, conceito e interesse”. In: GERTZ, R. E. (org). Max Weber e Karl Marx. São Paulo: Hucitec, 1997.

LÖWITH, Karl. “Racionalização e liberdade: o sentido da ação social”. In: Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.

LÖWY, M. Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 1985.

MARCUSE, H. “Industrialismo e capitalismo em Max Weber”. In: Cultura e Sociedade, v.2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. Razão e revolução. São Paulo: Paz e Terra, 1985.

MARX, K. A ideologia alemã. Lisboa: Editorial Avante, 1982.

MAYER, J. P. Max Weber e a política alemã. Brasília: Universidade de Brasília, 1984.

MILLS, C. & GERTH, H. “Introdução: o homem e sua obra”. Max Weber, Ensaio de sociologia. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

MOMMSEN, W. Max Weber, sociedade, política y historia. Buenos Aires, 1981.

_____. “Capitalismo e socialismo, um confronto com Karl Marx”. In: GERTZ, R. E. (org). Max Weber e Karl Marx. São Paulo: Hucitec, 1997.

NIETZSCHE, F. Humano, demasiado humano. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PIERUCCI, A. F. O desencantamento do mundo. São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia: Ed. 34, 2003.

_____. “A secularização segundo Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar um velho sentido”. In: SOUZA, J (org). A atualidade de Weber. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000.

ROUANET, S. P. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAINT-PIERRE, H. Max Weber: entre a paixão e a razão. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

SCHLUCHTER, W. Os paradoxos da modernidade. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. “A origem do modo de vida burguês”. In: SOUZA, J. O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1999.

_____. O politeísmo dos valores. Brasília: 2000.

Sell, Carlos Eduardo. Max Weber e a racionalização da vida. Rio de Janeiro: Vozes, 2013

SKINNER, Q. Os fundamentos do pensamento político moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, N. Modernidade: a estratégia do abismo. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

TRAGTENBERG, M. “Introdução à edição brasileira”. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

WEBER, M. “Ciência como vocação”. In: GERTH, H e MILLS, W. Ensaio de Sociologia, Rio de Janeiro: 1982.

_____. Psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, H e MILLS, W. Ensaio de Sociologia, Rio de Janeiro: 1982.

_____. Política como vocação. In: GERTH, H e MILLS, W. Ensaio de Sociologia, Rio de Janeiro: 1982.

_____. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, H e MILLS, W. Ensaio de Sociologia, Rio de Janeiro: 1982.

_____. Economia e Sociedade (v.1). Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: 1991.

_____. Economia e Sociedade (v.2). Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: 1999.

_____. “Introdução”. In: A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 2001.

_____. A “Objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. Estudos críticos sobre a lógica das ciências da cultura. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. O sentido da “neutralidade axiológica” nas ciências sociais e econômicas. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. Roscher e Knies e os problemas lógicos de economia política histórica. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. Sobre algumas categorias da sociologia compreensiva. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo, Cortez, 2001.

_____. Stammler e a superação da concepção materialista da história. In: Metodologia das ciências sociais. São Paulo: Editora Cortez, 2001.

_____. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras: 2004.